

Ivan Illich

Nello specchio del passato

Le radici storiche
dei moderni
concetti di pace,
economia,
sviluppo,
linguaggio,
salute,
educazione



Boroli Editore

Ivan Illich

NELLO SPECCHIO DEL PASSATO

INTRODUZIONE

Questo volume contiene vari appunti che ho preparato per alcuni miei interventi a incontri pubblici svoltisi tra il 1978 e il 1990. I manoscritti sono stati selezionati da Valentina Borremans, che ha scelto anche il loro ordine di successione nel testo. Alcuni erano già stati pubblicati, altri appaiono qui per la prima volta. La loro destinazione originaria ne giustifica lo stile, l'occasionale duplicazione di argomenti e l'assenza di note.

Dei miei appunti per conferenze, Valentina Borremans ha selezionato solo quelli preparati per incontri in lingua inglese e che, in aggiunta, rendono manifesto un mio particolare interesse: tutti sono stati scritti come inviti rivolti a un pubblico differente, e in essi si sostiene la necessità del riesame storico di una nozione apparentemente ovvia. Con tali appelli sollecitavo l'adozione di una prospettiva storica nello studio di quegli assunti che sono accettati come verità o 'certezze pratiche' fintanto che la loro sociogenesi resta inesplorata.

In alcune di queste conferenze mi rivolgo a professionisti. Il fatto di essere da loro invitato mi faceva sospettare che nell'agenda nascosta ci fossero questioni fondamentali, tali da indebolire l'autoimmagine del gruppo. Ogni mio intervento rappresenta il tentativo di richiamare l'attenzione sugli assiomi che generano quello spazio mentale, caratteristico di un'epoca, entro cui hanno preso forma sia la realtà comune sia quella professionale.

Le mie letture e la mia attività di insegnamento in questi ultimi anni hanno riguardato principalmente i modi di immaginare, percepire, pensare e fantasticare tipici della metà del dodicesimo secolo.

Attraverso l'interpretazione dei testi di Ugo di San Vittore, Eloisa, Guiberto e Teofilo il Monaco, ho cercato di comprendere la casuale e prematura comparsa di un genere di assunti i cui 'discendenti' sono diventati una realtà sociale di cui non osiamo più augurarci la fine.

Le mie conferenze pubbliche erano una distrazione da questi studi sul Medioevo e il lettore noterà che non di rado io osservo il presente come se dovessi riferirne agli autori dei vecchi testi che cerco di interpretare. Di fronte a ogni uditorio, ho voluto suggerire che solo nello specchio del passato risulta possibile riconoscere la radicale alterità della topologia mentale del ventesimo secolo e divenire consapevoli dei suoi assiomi generativi, che normalmente rimangono oltre l'orizzonte dell'attenzione dei contemporanei.

A molti degli incontri per cui ho preparato questi appunti sono stato invitato, spesso in modo esplicito, come un gradito "outsider" i cui scritti, decenni fa, avevano suscitato controversie tra i più vecchi membri dell'assemblea. Non ho mai accettato prima che i miei ospiti comprendessero che un lungo percorso, non riassumibile nelle poche note introduttive di una conferenza, separava i miei interessi attuali dai libri e pamphlet redatti in più giovane età. Nei confronti della professione di chi mi invitava ho mostrato prudenza e rispetto, astenendomi dal linguaggio particolare che dava il tono al tipo di incontro: fosse quello degli architetti, degli educatori, dei politici, del personale medico, dei vescovi luterani o degli economisti. In ogni caso, ho ritenuto mio compito alimentare la controversia proprio su quei concetti, quelle percezioni o convinzioni morali che, entro la particolare cerchia a cui mi rivolgevo, erano probabilmente tabù. In ogni circostanza ho cercato di ridicolizzare i luoghi comuni del momento.

Gli appunti dai miei archivi sono qui ordinati senza riguardo alla loro sequenza cronologica. Ciò può nascondere il progresso del mio pensiero e della terminologia, ma può rendere più facile per il lettore afferrarne il filo rosso.

Nella prima parte del libro delinea ciò che intendo per "commons" (1) e come concepisco le culture tradizionali, viste quali insiemi di regole atte a prevenire la diffusione della percezione della scarsità all'interno di una comunità. Faccio ciò innanzi tutto separando la pace dallo sviluppo, per giungere quindi a riconoscere che l'alternativa a questo 'sganciamento' è qualcosa di cui non posso parlare. Poi chiarisco che l'alternativa all'economia non può essere ridotta all'economia alternativa. Le riflessioni sul silenzio e l'abitare illustrano ciò che viene perso allorché i "commons" sono trasformati in risorse. Nel discorso rivolto alla Japanese Entropy Society, sostengo che è la creazione sociale del "disvalore" a renderci schiavi delle attività economiche e della crescita.

Nell'ultimo testo di questa prima sezione, mi occupo delle dimensioni coinvolte dalle scelte pubbliche, nella prospettiva di porre un freno all'ulteriore espansione del disvalore. La mia è la ricerca di una politica dell'autolimitazione, grazie alla quale, anche oltre gli orizzonti dell'attuale cultura, il desiderio possa fiorire e i bisogni declinare.

I successivi capitoli, nella seconda parte, sono rivolti ai cosiddetti 'educatori'. Il loro tema comune è l'invito a effettuare ricerche sul paradigma educativo anziché ricerche "interne" a tale paradigma. In differenti modi, sollecito delle ricerche su quelle verità che costituiscono gli assunti latenti comuni alle teorie educative correnti. Sostengo che la sfera educativa è un costrutto sociale alla stessa stregua di ciò che era chiamato sfera sub-lunare, o della sfera di Venere. Suggerisco inoltre che la sociogenesi dell'"Homo educandus" dovrebbe essere studiata come Louis Dumont ha studiato la comparsa dell'"Homo oeconomicus". Argomento quindi che il postulato della lingua materna, o della 'naturale' destinazione dell'uomo a cominciare la vita come essere monolingue, ha un inizio riconoscibile e può pertanto giungere a una fine.

A questo punto, la terza parte della mia indagine conduce alla 'storia della roba'. Ciò che intendo per 'roba' della modernità risulta dalla riflessione sull'acqua

trasformata in H₂O. I capitoli seguenti sono per me dei promemoria relativi a un periodo di transizione che mi ha portato dallo studio della scolarizzazione come liturgia mitopoietica, o rituale, a quello della trasformazione dell'Occidente in seguito all'impatto simbolico dell'alfabeto. Faccio un resoconto dei miei passi in avanti e invito a compiere ricerche in merito all'efficacia simbolica dei sistemi di notazione sulle percezioni di coloro che non li possono manipolare. Il separarsi del 'testo' dalla pagina manoscritta attorno all'anno 1170 genera la nuova 'roba' letterata da cui prendono forma verità e ricordi. Ma anche questa 'roba' è volubile: ciò che io chiamo l'"alfabetizzazione laica" del dodicesimo secolo diventa ai miei occhi una metafora della 'trance cibernetica' che l'uso dei computer può indurre non solo nei loro operatori, ma anche negli illetterati in materia.

Nel 1976 ho pubblicato la terza e ultima versione di "Nemesi medica", e ne ho dibattuto per sei settimane. Da allora mi sono astenuto da ogni discussione con i professionisti della salute. Qui, nella quarta parte, sostengo che la cura della salute non è affatto la questione chiave. Non riesco ancora a comprendere come essa abbia potuto essere intesa così seriamente. La percezione della 'vita' come la risorsa estrema e il suo insidioso "management" sono i temi che dovremmo esplorare. Questo è il motivo dell'appello a smascherare la bioetica, abbozzato con il pediatra Robert Mendelsohn il quale è deceduto prima di poterlo firmare.

Alcuni di questi saggi sono, per contenuto e forma, il risultato della mia collaborazione di lunga data con Lee Hoinacki. Dedico il volume a Marion Boyars, editore finora di tutti i miei libri in lingua inglese, nonché amica di cui apprezzo moltissimo la critica e l'incoraggiamento.

Ivan Illich Ocotepec, 1991.

NOTE

- (1) L'espressione italiana che più si avvicina al significato che Illich attribuisce a "commons" è 'usi civici': vedi I. Illich, "Lavoro ombra", Mondadori, Milano, 1985, 'Introduzione', pagine 7-12. (N.d.t.)

PRIMA PARTE

LE PACI DEI POPOLI

(Discorso di apertura in occasione del primo incontro dell'Asian Peace Research Association.

Yokohama, 1 dicembre 1980).

Professor Yoshikazu Sakamoto, il suo invito ad aprire questa serie di discorsi tematici in occasione della fondazione dell'Asian Peace Research Association insieme mi onora e mi spaventa. La ringrazio per la sua fiducia, ma le chiedo anche di perdonare la mia ignoranza del mondo giapponese. Questa è la prima volta che pronuncio un discorso pubblico in un paese la cui lingua mi è totalmente sconosciuta.

Lei mi ha invitato a parlare di un argomento che elude l'uso moderno di certi termini inglesi. Oggi la violenza si nasconde in molte parole-chiave della lingua inglese. John F. Kennedy ha dichiarato "guerra" alla povertà; i pacifisti oggi elaborano "strategie" (letteralmente: 'piani di guerra') per la pace. In questa lingua, attualmente strutturata per l'aggressione, devo parlarvi del recupero di un vero senso di pace, ricordando sempre che non so nulla della vostra lingua vernacolare. Perciò ogni parola che pronuncerò oggi mi ricorderà la difficoltà di esprimere la pace in parole. A me sembra che la pace dei vari popoli sia tanto diversa quanto la loro poesia.

Perciò tradurre la pace è un compito tanto difficile quanto tradurre la poesia.

La pace ha un significato diverso in ogni epoca e in ogni area culturale. Questo è un punto che è stato elucidato dal professor Takeshi Ishida. E, come lui ci ricorda, in ciascuna area culturale la pace ha un significato diverso al centro e alla periferia. Al centro l'accento cade sul 'mantenere la pace'; alla periferia la gente spera di essere 'lasciata in pace'. Nel corso di tre cosiddetti 'decenni dello sviluppo', quest'ultimo significato, "la pace del popolo", è stato sconfitto. Questa è la mia tesi principale: dietro il velo dello 'sviluppo' si è scatenata una guerra mondiale contro

la pace del popolo. Nelle regioni del mondo sviluppate oggi non resta più un gran che della pace del popolo. Io credo che dei limiti allo sviluppo economico, proposti da un movimento di base, siano la principale condizione perché la gente possa ritrovare la propria pace.

Da sempre la pace ha un significato culturalmente definito. Ciascun "ethnos" (popolo, comunità, cultura) è sempre stato rispecchiato, espresso simbolicamente e sostenuto dal proprio "ethos" (mito, legge, ideale, dea) della pace. La pace è tanto vernacolare quanto il linguaggio. Negli esempi proposti dal professor Ishida questa corrispondenza fra "ethnos" ed "ethos" risulta particolarmente chiara.

Consideriamo gli Ebrei. Guardate il patriarca ebreo mentre alza le braccia a benedire la sua famiglia e il suo gregge. Egli invoca "shalom", che noi traduciamo come 'pace'. Ma per lui "shalom" è la grazia che fluisce dal cielo «come olio che gronda dalla barba del progenitore Aronne». Per il padre semita, la pace è la benedizione della giustizia che l'unico vero Dio riversa sulle sue dodici tribù di pastori, appena divenute sedentarie.

Agli Ebrei l'angelo annuncia "shalom", non la "pax" dei Romani. La pace romana ha un significato del tutto diverso. Quando il governatore romano innalza l'insegna della sua legione per piantarla nel suolo della Palestina, non guarda verso il cielo. Il suo sguardo è rivolto verso una città lontana e il suo compito è imporre la legge e l'ordine di quella città. "Shalom" e questa "pax" romana non hanno nulla in comune, pur convivendo sullo stesso suolo nello stesso tempo.

Ai tempi nostri entrambe queste accezioni di pace sono svanite.

"Shalom" si è ritirata in una sfera religiosa divenuta esclusivamente privata, mentre "pax" ha invaso il mondo trasformandosi in "peace", "paix", 'pace'. Attraverso duemila anni di uso da parte delle élites di governo, "pax" è diventata uno slogan politico, buono per tutte le occasioni. E stata utilizzata da Costantino per trasformare la croce in ideologia. Carlomagno l'ha usata per giustificare il genocidio dei Sassoni. "Pax" è il termine impiegato da Innocenzo Terzo per assoggettare la spada alla croce. In tempi moderni, i leader politici la manipolano per assicurare al loro partito il controllo delle forze armate. Pronunziata da san Francesco e da Clemenceau, la parola "pax" ha perso ogni connotazione definita. E' diventata un termine settario e di proselitismo nelle mani dei gruppi di potere come in quelle dei dissidenti, sia quando il suo uso legittimo viene reclamato dall'Oriente sia quando esso è reclamato dall'Occidente.

L'idea di "pax" ha una storia variegata, benché poco studiata. Gli storici sono sempre stati più occupati a riempire gli scaffali delle biblioteche di trattati sulla guerra e sulle sue tecniche. "Huo'ping" e "Shanti" sembrano aver conservato significati non dissimili da quelli che avevano in passato. Il termine cinese "Huo'ping" significa una tranquilla armonia nell'ambito della gerarchia celeste; mentre il termine "Shanti" degli Indiani si riferisce in primo luogo a un risveglio interiore, personale, a un evento cosmico e non gerarchico.

In breve, non c'è 'identità' nella pace.

In senso concreto, la pace colloca l'io all'interno del noi corrispondente. Ma questa corrispondenza è diversa in ciascuna area linguistica. La parola 'pace' fissa il

significato della prima persona plurale. Definendo la forma del 'noi' "esclusivo" (il "kami" delle lingue malesi), la pace è il fondamento dell'uso naturale del 'noi' "inclusivo" (il "kita" delle lingue malesi) da parte di quasi tutti i parlanti nell'area del Pacifico. E' una distinzione grammaticale del tutto estranea all'Europa e completamente assente nella "pax" occidentale. Il 'noi' indifferenziato delle lingue europee moderne è semanticamente aggressivo. Perciò i ricercatori asiatici non diffideranno mai abbastanza della "pax", che non rispetta "kita", l'"Adat". Qui in Estremo Oriente dovrebbe essere più facile che in Occidente fondare la ricerca sulla pace su quello che dovrebbe esserne forse l'assioma fondamentale: che la guerra tende a uguagliare le culture, mentre la pace è la condizione in cui ciascuna cultura fiorisce nel proprio modo incomparabile. Da ciò segue che la pace non è esportabile: inevitabilmente si deteriora nel trasporto, il tentativo stesso di esportarla significa guerra. Quando la ricerca sulla pace ignora questa ovvietà etnologica, essa si trasforma in tecnologia del mantenimento della pace, che o scade in una forma di riarmo morale o viene pervertita nel riflesso speculare della polemologia (la scienza della guerra) degli alti comandi, completo dei relativi "computer games".

La pace resta irrealistica, una pura astrazione, se non diviene una realtà etno-antropologica. Ma resta ugualmente irrealistica se ne trascuriamo la dimensione storica. Fino a epoca recente, la guerra non era in grado di distruggere completamente la pace, di penetrarne tutti i livelli; perché la continuazione stessa della guerra richiedeva la sopravvivenza delle culture di sussistenza che l'alimentavano. La tradizionale condotta della guerra richiedeva il perdurare della pace del popolo. Troppi storici hanno trascurato questo fatto: hanno trasformato la storia nel racconto di una sequela di guerre. Questo è chiaramente vero degli storici classici, che tendono a riferire soprattutto l'ascesa e il declino dei potenti. Disgraziatamente è altrettanto vero per molti dei nuovi storici, che vorrebbero farsi portavoce del campo di coloro che non ce l'hanno fatta, raccontare le storie degli sconfitti, evocare le immagini degli scomparsi. Troppo spesso questi nuovi storici sono interessati più alla violenza che alla pace dei poveri. La loro cronaca è in primo luogo una cronistoria di azioni di resistenza, ammutinamenti, insurrezioni, rivolte di schiavi, contadini, minoranze, gruppi emarginati; e, più recentemente, delle lotte dei proletari e delle donne.

In confronto agli storici del potere, i nuovi storici della cultura popolare hanno un compito molto più difficile. Gli storici delle culture di élite e delle guerre combattute dagli eserciti si occupano dei centri delle varie aree culturali. La loro documentazione consiste in monumenti, editti scolpiti nella pietra, corrispondenze commerciali, autobiografie di regnanti, nonché nelle pesanti tracce lasciate dal passaggio degli eserciti. Gli storici degli sconfitti non dispongono di alcuna documentazione analoga. Essi riferiscono di soggetti spesso già cancellati dalla faccia della terra, di popolazioni i cui resti sono stati schiacciati dai loro nemici o spazzati via dal vento. Gli storici della cultura contadina e dei nomadi, della cultura di villaggio e della vita domestica, delle donne e dei bambini, hanno poche tracce da esaminare. Devono ricostruire il passato da indizi; devono cogliere allusioni nei

proverbi, negli indovinelli e nelle canzoni. Spesso i soli resoconti verbali lasciati dai poveri, e specialmente dalle donne, sono le dichiarazioni, trascritte dai tribunali dei potenti, rilasciate sotto tortura dalle streghe e dai criminali. La storia antropologica moderna (la storia delle culture popolari, l'"histoire des mentalit,s") ha dovuto elaborare nuove tecniche per rendere intelligibili questi residui eterogenei.

Ma questa nuova storia spesso tende anch'essa a concentrarsi sulla guerra. Ritrae i deboli soprattutto nei loro scontri con coloro da cui cercavano di difendersi. Racconta storie di resistenza; e solo implicitamente allude alla pace del passato. Il conflitto rende gli antagonisti fra loro paragonabili, semplifica il passato e alimenta l'illusione che ciò che è accaduto in passato possa essere riferito nell'"uniquack", il linguaggio uniforme del ventesimo secolo. Perciò la guerra, che assimila le culture, viene troppo spesso assunta dagli storici come quadro o come filo conduttore della loro narrazione. Oggi abbiamo disperatamente bisogno di una storia della pace, che è una storia infinitamente più diversificata di quella della guerra.

Quella che viene oggi designata come 'ricerca sulla pace' manca spesso di prospettiva storica. Il soggetto di questa ricerca è 'la pace', svuotata dei suoi contenuti culturali e storici. Paradossalmente, la pace è diventata un argomento di studio accademico quando è stata ridotta all'equilibrio fra potenze economiche sovrane, agenti in base al postulato della scarsità. Perciò lo studio si riduce a un'analisi della tregua meno violenta tra forze antagoniste prigioniere della logica di un gioco a somma zero, un gioco in cui ogni guadagno di una delle parti corrisponde necessariamente a un'uguale perdita dell'altra. I concetti di questa ricerca sono come fari puntati sulla scarsità e nel suo ambito il pacifico godimento di ciò che non è scarso, la pace del popolo, resta profondamente nell'ombra.

Il postulato della scarsità è fondamentale per l'economia: l'economia formale è appunto lo studio dei valori che discende da questo postulato. Ma la scarsità, e perciò tutto quello che può venire significativamente analizzato dall'economia formale, ha avuto un'importanza soltanto marginale nella vita della maggior parte delle persone nel corso di gran parte della storia. La diffusione della scarsità in tutti gli aspetti della vita è un processo che si può ricostruire storicamente: esso si è verificato nell'ambito della civiltà europea a partire dal Medioevo. La generalizzazione del postulato della scarsità ha dato alla pace un nuovo significato, un significato che non ha precedenti in alcun luogo al mondo, eccetto in Europa. Pace è venuta a significare "pax oeconomica". La "pax oeconomica" è equilibrio fra potenze 'economiche' nell'accezione formale del termine.

La storia di questa nuova realtà merita la nostra attenzione. E il processo attraverso il quale la "pax oeconomica" è giunta a monopolizzare il significato di pace è particolarmente importante.

Questa accezione economica della parola pace è la prima che viene accettata su scala mondiale. E tale monopolio dovrebbe preoccuparci profondamente. Perciò, voglio istituire un paragone tra la "pax oeconomica" e il suo opposto e complemento, la pace del popolo.

A partire dalla fondazione delle Nazioni Unite, la pace è stata vista in termini sempre più legati allo sviluppo. In precedenza questo legame sarebbe stato impensabile: la novità di esso è quasi inintelligibile alle persone al di sotto dei quarant'anni. Questa curiosa trasformazione è più evidente a coloro che, come me, erano già adulti il 10 gennaio 1949, il giorno in cui il presidente Truman annunciò il 'Programma dei quattro punti'. Quel giorno la maggior parte di noi incontrò per la prima volta il termine 'sviluppo' nella sua accezione presente. Fino ad allora ce n'eravamo serviti per parlare di specie, di proprietà immobiliari e di mosse nel gioco degli scacchi. Ma da quel momento esso si riferisce anche a popoli, paesi e strategie economiche. E in meno di una generazione siamo stati sommersi da uno stuolo di teorie dello sviluppo in conflitto fra loro.

Ormai la maggior parte di esse è relegata allo stato di curiosità per collezionisti. Forse ricorderete, non senza un certo imbarazzo, come in quegli anni le persone generose siano state invitate a fare sacrifici per programmi miranti a «innalzare il reddito pro capite», «metterci al passo con i paesi avanzati» e «liberarci dalle dipendenze». E forse vi stupirete ripensando alla varietà di cose un tempo ritenute degne di essere esportate: «orientamento alla realizzazione», «atomi per la pace», «posti di lavoro», «tecnologie semplici» e, attualmente, «stili di vita alternativi» e «self-help» sotto supervisione professionale. Ciascuna di queste incursioni teoriche arrivava in due ondate successive. La prima ci portava i cosiddetti pragmatisti, che mettevano l'accento sullo spirito imprenditoriale; la seconda gli aspiranti politici, che si prefiggevano di sensibilizzare la gente alla nuova ideologia straniera. Entrambi i campi concordavano sull'obiettivo della crescita. Entrambi sostenevano l'incremento della produzione e una maggiore dipendenza dal consumo. E ciascun campo, con la sua setta di esperti, ciascuna assemblea di salvatori, collegava il proprio schema di sviluppo alla pace. La pace concreta, collegata così allo sviluppo, è divenuta un obiettivo di parte. E il perseguimento della pace attraverso lo sviluppo è divenuto l'assioma supremo e indiscutibile.

Chiunque si opponga alla crescita economica, non a questo o quel tipo di crescita ma alla crescita economica in sé, può venire denunciato come nemico della pace. Perfino Gandhi è stato presentato come uno sciocco, un romantico o uno psicopatico. E, quel che è peggio, i suoi insegnamenti sono stati pervertiti nelle cosiddette 'strategie nonviolente di sviluppo'. Anche la sua pace è stata collegata alla crescita. Il "khadi" è stato trasformato in merce e la nonviolenza è diventata un'arma economica. Il postulato dell'economista, che i valori non meritano di essere protetti se non sono scarsi, ha fatto della "pax oeconomica" una minaccia per la pace del popolo.

Il collegamento di pace e sviluppo ha reso difficile mettere in discussione quest'ultimo. Permettetemi di suggerire che una discussione critica dello sviluppo dovrebbe essere il compito principale della ricerca sulla pace. Il fatto che lo sviluppo significhi cose diverse per diverse persone non è un ostacolo.

'Sviluppo' significa una cosa per i funzionari delle "corporation" transnazionali, un'altra per i ministri dei paesi del Patto di Varsavia e un'altra ancora per gli architetti del Nuovo Ordine Economico Internazionale. Ma la convergenza di tutte

le parti sulla necessità dello sviluppo ha dato a questa nozione un nuovo status.

Questo consenso ha fatto dello sviluppo la condizione necessaria per il perseguimento degli ideali ottocenteschi di uguaglianza e democrazia, con la clausola che essi siano inquadrati nell'assioma della scarsità. Le dispute su 'chi prende che cosa' hanno nascosto gli inevitabili costi inerenti a qualsiasi tipo di sviluppo. Ma nel corso degli anni Settanta una parte di questi costi è venuta alla luce.

Alcune ovvie 'verità' improvvisamente sono divenute controverse. Sotto la bandiera dell'ecologia, i limiti delle risorse e i livelli tollerabili di tossicità e di stress sono divenuti temi politici. Ma la violenza dell'aggressione contro il valore d'uso dell'ambiente non è stata ancora sufficientemente messa in luce. Rendere visibile la violenza contro la sussistenza implicita in ogni crescita ulteriore, quella violenza che è velata dalla "pax oeconomica", dovrebbe essere uno dei compiti primari di una ricerca radicale sulla pace.

Nella teoria e nella prassi ogni forma di sviluppo significa la trasformazione di culture orientate alla sussistenza e la loro integrazione in un sistema economico. Lo sviluppo comporta sempre l'espansione della sfera dell'economia formale a spese delle attività orientate alla sussistenza. Significa il progressivo svincolamento di una sfera in cui lo scambio è inteso come un gioco a somma zero. E questa espansione avviene a spese di tutte le altre, tradizionali forme di scambio.

Perciò lo sviluppo implica sempre la propagazione della dipendenza da merci e servizi percepiti come scarsi. Esso crea un ambiente dal quale le condizioni necessarie per le attività di sussistenza sono state eliminate con la trasformazione dell'ambiente stesso in risorsa per la produzione e la circolazione delle merci. Lo sviluppo significa perciò inevitabilmente l'imposizione della "pax oeconomica" a spese di ogni forma di pace popolare.

Per illustrare la contrapposizione fra pace del popolo e "pax oeconomica", permettetemi di rifarmi al Medioevo europeo. Così facendo, non intendo affatto proporre un ritorno al passato. Mi riferisco al passato solo per illustrare la contrapposizione dinamica fra due forme di pace complementari, che erano allora entrambe formalmente riconosciute. Esamino il passato, piuttosto che appellarmi a qualche teoria sociale, per evitare di rimanere vittima di un pensiero utopico e di una mentalità pianificatrice. Il passato, a differenza dei piani e degli ideali, non è qualcosa che potrebbe realizzarsi. Esso mi consente, nel rapportarmi al presente, di poggiare i piedi su fatti. Mi rifaccio al Medioevo europeo perché è verso la sua fine che cominciò a delinearsi una forma particolarmente violenta di "pax oeconomica". E la sostituzione della pace del popolo con il suo surrogato tecnologico, la "pax oeconomica", è uno dei valori oggi esportati dall'Europa.

Nel dodicesimo secolo, "pax" non significava l'assenza di guerra fra signori feudali. La "pax" che la Chiesa o l'Imperatore volevano garantire non era l'assenza di scontri armati fra cavalieri. "Pax", pace, significava la protezione dei poveri e dei loro mezzi di sussistenza dalla violenza della guerra. La pace proteggeva i contadini e i monaci. Era questo il significato di "Gottesfrieden" (pace di Dio), di "Landfrieden" (pace della terra). Questa pace proteggeva tempi e luoghi specifici.

Per quanto sanguinoso fosse il conflitto fra signori, la pace proteggeva il bue e il chicco di grano sulla spiga. Essa salvaguardava il granaio d'emergenza, il seme e il periodo del raccolto. In generale, la 'pace della terra' proteggeva i valori d'uso dell'ambiente comune da un'interferenza violenta. Essa assicurava l'accesso all'acqua e al pascolo, ai boschi e al bestiame a coloro che non avevano altri mezzi di sussistenza. La 'pace della terra' era perciò qualcosa di diverso da una tregua fra parti in guerra. Questo significato della pace, legato essenzialmente alla sussistenza, andò perduto con il Rinascimento.

Con l'Europa delle nazioni cominciò a emergere un mondo del tutto nuovo, che introdusse un nuovo tipo di pace e un nuovo tipo di violenza. La sua pace e la sua violenza sono ugualmente lontane da ogni forma di pace e di violenza preesistenti. Mentre fino ad allora pace aveva significato la protezione di quel livello minimo di sussistenza da cui traevano alimento anche le guerre fra signori feudali, a partire da questo momento la sussistenza stessa divenne oggetto di un'aggressione che si pretendeva 'pacifica'. La sfera delle attività di sussistenza fu intaccata dall'espansione dei mercati di merci e servizi. Questo nuovo tipo di pace inseguiva un'utopia. La pace popolare aveva protetto comunità precarie, ma reali, dalla completa estinzione. La nuova pace era costruita su un'astrazione: era fatta su misura per l'"Homo oeconomicus", l'uomo universale, che vive consumando merci prodotte altrove da altri. Mentre la "pax populi" aveva protetto l'autonomia vernacolare, l'ambiente che le permetteva di fiorire e la varietà delle forme necessarie alla sua riproduzione, la nuova "pax oeconomica" proteggeva la produzione. Essa significava aggressione nei confronti della cultura popolare, degli usi civici e delle donne.

In primo luogo, la "pax oeconomica" incorpora il postulato secondo cui la gente è divenuta incapace di provvedere a se stessa. Essa autorizza una nuova élite a far dipendere la sopravvivenza della gente dall'accesso all'educazione, alla sanità, alla protezione poliziesca, agli appartamenti e ai supermarket. In modi prima di allora sconosciuti, essa esalta il produttore e degrada il consumatore. La "pax oeconomica" definisce le attività di sussistenza 'improduttive', i soggetti autonomi 'asociali' e le culture tradizionali 'sottosviluppate'. Essa preannuncia violenza nei confronti di tutti i costumi locali non integrabili in un gioco a somma zero.

In secondo luogo, la "pax oeconomica" promuove la violenza contro l'ambiente. La nuova pace garantisce l'impunità a chi usa l'ambiente come risorsa da sfruttare per la produzione di merci e come spazio riservato alla loro circolazione. Non si limita a permettere, bensì incoraggia la distruzione degli usi civici. La pace del popolo aveva protetto gli usi civici: aveva difeso l'accesso dei poveri ai pascoli e ai boschi; aveva salvaguardato l'uso della strada e del fiume da parte della gente; aveva riservato alle vedove e ai mendicanti diritti eccezionali nell'uso dell'ambiente. La "pax oeconomica" ravvisa nell'ambiente una risorsa scarsa destinata a essere sfruttata in modo ottimale nella produzione delle merci e nella fornitura di servizi professionali. Storicamente, questo è il significato dello sviluppo: cominciando con il racchiudere in un terreno cintato le pecore del signore, per arrivare a recingere strade destinate esclusivamente alla circolazione

delle automobili e a restringere l'accesso agli impieghi desiderabili a coloro che abbiano almeno dodici anni di educazione scolastica. Lo sviluppo ha sempre significato la violenta esclusione di coloro che sopravvivevano mediante i valori d'uso dell'ambiente, senza dipendere dal consumo. La "pax oeconomica" significa guerra agli usi civici, all'ambiente di uso comune.

In terzo luogo, la nuova pace promuove un nuovo tipo di guerra fra i sessi. La transizione dalla tradizionale lotta per il dominio a questa nuova guerra totale fra uomini e donne è probabilmente il meno analizzato fra gli effetti collaterali della crescita. Anche questa guerra è un risultato inevitabile della cosiddetta crescita delle forze produttive, processo che implica un monopolio sempre più completo del lavoro salariato su ogni altra forma di lavoro. E anche questa è un'aggressione. Il monopolio del lavoro salariato comporta aggressione nei confronti di una caratteristica comune a tutte le società orientate alla sussistenza. Esse possono essere tanto diverse fra loro quanto il Giappone, la Francia e le Isole Figi; ma tutte hanno una caratteristica centrale in comune: tutti i compiti rilevanti per la sussistenza vengono assegnati, in maniera specifica rispetto al genere, a uomini o a donne. L'insieme dei compiti necessari e culturalmente definiti varia da società a società, ma ciascuna distribuisce i vari compiti possibili agli uomini o alle donne, e lo fa secondo un disegno suo proprio. Non esistono due culture che distribuiscano i compiti nello stesso modo. In ciascuna cultura, 'diventare adulti' significa crescere nel contesto delle attività che lì, e solo lì, sono caratteristiche dell'uomo o della donna. Essere uomo o donna, nelle società preindustriali, non è un tratto secondario sovrapposto a un essere umano privo di genere: è la caratteristica fondamentale dell'individuo in ogni sua azione. Crescere non significa venire 'educati', ma crescere nella vita, agendo come donna o come uomo. Nelle società tradizionali, la pace dinamica fra uomini e donne consiste precisamente in questa ripartizione di compiti concreti. E ciò non significa uguaglianza, ma fissa dei limiti all'oppressione reciproca. Perfino in questa sfera intima la pace del popolo limita sia la guerra sia il grado di dominio. Il lavoro salariato distrugge questo equilibrio.

Il lavoro industriale, il lavoro produttivo viene concepito come neutro e spesso viene vissuto come tale. Questo è vero indipendentemente dal fatto che sia lavoro pagato o meno e che il suo ritmo sia determinato dalla produzione o dal consumo. Ma, benché il lavoro sia concepito come neutro, l'accesso a questa attività è radicalmente asimmetrico. Gli uomini hanno accesso primario ai compiti retribuiti che sono visti come desiderabili; le donne vengono assegnate ai compiti rimanenti. In origine le donne erano i soggetti costretti al lavoro ombra non retribuito, benché oggi questi compiti si vadano diffondendo sempre più anche fra gli uomini. Per via di questa neutralizzazione del lavoro, lo sviluppo inevitabilmente promuove un nuovo tipo di guerra fra i sessi, una concorrenza fra individui teoricamente uguali, metà dei quali, tuttavia, sono handicappati dal loro sesso. Assistiamo a una concorrenza fra uomini e donne per il lavoro salariato, divenuto scarso, e ad una lotta per evitare il lavoro ombra, che non è n, pagato n, in grado di garantire la sussistenza.

La "pax oeconomica" protegge un gioco a somma zero e ne garantisce il

progresso indisturbato. Tutti vengono costretti a trasformarsi in giocatori e ad accettare le regole dell'"Homo oeconomicus". Quelli che rifiutano di adattarsi al modello dominante vengono banditi come nemici della pace o educati finché non si integrano. In base alle regole del gioco a somma zero, l'ambiente e il lavoro umano sono poste in gioco soggette alla legge della scarsità: se uno guadagna, l'altro perde. La pace si riduce allora all'uno o all'altro fra due significati: il mito che, almeno in economia, due più due un giorno farà cinque; oppure una tregua e una situazione di stallo. Sviluppo è il nome che viene dato all'espansione di questo gioco, al coinvolgimento di un numero sempre maggiore di giocatori e delle loro risorse. Perciò il monopolio della "pax oeconomica" non può che essere letale. Deve esistere un'altra pace, diversa da quella legata allo sviluppo. Possiamo ammettere che la "pax oeconomica" abbia anche qualche valore positivo: sono state inventate le biciclette e i loro pezzi di ricambio devono circolare su mercati diversi da quelli in cui un tempo avveniva il commercio del pepe. E la pace fra potenze economiche è almeno altrettanto importante quanto la pace fra signori della guerra nei tempi antichi. Ma il monopolio di questa pace di élite va messo in discussione. Formulare questa sfida mi sembra il compito fondamentale, oggi, della ricerca sulla pace.

IL DIRITTO A UN DIGNITOSO SILENZIO

*(Discorso pronunciato al convegno 'People's Forum: Hope'
Tokyo, 23 aprile 1982)*

L'inverno scorso, coloro che si trovavano a passare da una certa città tedesca potevano assistere a una scena piuttosto insolita. In determinati momenti della giornata, varie persone si riunivano nei crocevia più affollati della città, dove per un'ora rimanevano completamente in silenzio. Restavano in piedi, silenziosi, al freddo, muovendo i piedi per scaldarsi di quando in quando, senza dire una parola e senza rispondere ai commenti e alle domande dei passanti.

Alla fine dell'ora, se ne andavano in silenzio. Questi dimostranti silenziosi si disponevano in modo da non disturbare il traffico delle auto e dei pedoni. Erano vestiti in modo normale. Solo uno o due di loro, di solito, portava un cartello che indicava la ragione della loro presenza: «Sto zitto perché non ho nulla da dire sulla distruzione nucleare».

Io ho partecipato a volte a quei gruppi silenziosi. E ben presto ho notato che quel silenzio poteva essere una grossa provocazione per i passanti: il silenzio di un gruppo di persone così, parla con una forza e una chiarezza irresistibili. E' un silenzio che urla, comunicando un orrore inesprimibile. I tedeschi sono in generale bene informati sugli effetti delle macchine nucleari. La maggioranza di essi, tuttavia, cerca di ignorare le argomentazioni scientifiche che indicano le inevitabili conseguenze dello spiegamento di congegni nucleari. Alcuni, persone onorevoli e religiose, si sono riconciliati con i rischi derivanti dallo stazionamento sul suolo tedesco di un numero crescente di missili americani Cruise e Pershing. Una minoranza sempre più consistente, tuttavia, si oppone con determinazione a ogni ulteriore incremento delle armi nucleari; e una porzione significativa di essi è impegnata a favore del disarmo nucleare unilaterale.

Quei gruppi di dimostranti silenziosi rappresentavano una provocazione sia per i 'falchi' sia per tutto il campo delle 'colombe'. I partecipanti al rituale si impegnavano a non dire una parola e a non rispondere ad alcuna domanda. Una volta un passante irritato ha cercato di coinvolgermi nel dialogo per una buona mezz'ora. Era un sostenitore del disarmo unilaterale tanto convinto quanto lo sono io; ma, a suo modo di vedere, il silenzio non era il modo giusto per difendere le mie convinzioni. Sul momento non potevo rispondergli.

Ora posso proporre quattro argomenti a sostegno della mia convinzione, condivisa da molti altri, secondo cui è essenziale che alcuni di noi adottino un silenzio nonviolento, difensivo, anche a costo di ferire i sentimenti di alcuni nostri amici. Risponderò a quattro domande: 1)

Perché una risposta silenziosa alle bombe atomiche è così importante, specialmente in Germania? 2) Perché, come filosofo, ritengo che la pura argomentazione non sia sufficiente per resistere alla produzione, allo spiegamento e al mantenimento di congegni nucleari? 3) Perché sono convinto che il silenzio sia spesso più incalzante delle parole?

4) Perché ritengo che il silenzio sia da includere fra i diritti umani che meritano la protezione della legge?

In primo luogo, credo che i giovani tedeschi abbiano una relazione speciale con le macchine genocide. E' importante però capire che cos'è una macchina genocida: essa non è un'arma. E', come la bomba atomica, un fenomeno di tipo completamente nuovo. I congegni nucleari non hanno analogo nel passato. Il genocidio, invece, non è nulla di nuovo. Nel corso della storia, spesso i conquistatori hanno cancellato dalla faccia della terra città o intere popolazioni. Leggiamo nella "Bibbia", per esempio, che gli Ebrei ritennero un ordine del loro Dio uccidere tutti gli abitanti di certe città conquistate.

Ma i mezzi genocidi dei nostri antenati erano strumenti destinati anche a usi normali: mazze, coltelli, fuoco. Questi oggetti venivano impiegati per usi pacifici, per esempio nella preparazione del cibo, ma anche in orrende azioni di tortura, assassinio e genocidio. Per le bombe atomiche non è così: la loro unica funzione è il genocidio. Non servono a nient'altro, neppure per l'assassinio.

Questi strumenti genocidi, fatti per distruggere intere popolazioni, sono stati concepiti all'inizio degli anni Quaranta, quando il presidente Roosevelt intraprese la produzione della bomba atomica seguendo le indicazioni di Albert Einstein. Simultaneamente Hitler aveva avviato le ricerche per produrre lo stesso ordigno in Germania.

Lì, tuttavia, questa concezione genocida si tradusse nei campi di sterminio per eliminare in massa ebrei, zingari, omosessuali e altri gruppi ritenuti indegni di vivere.

I campi di sterminio erano già in funzione da quattro anni quando Enola Gay sganciò la sua bomba su Hiroshima. I tedeschi che li gestivano ora sono morti o sono molto vecchi. Molti giovani tedeschi, tuttavia, hanno tuttora un rapporto personale con le macchine genocide usate dai loro genitori, anche se sono nati dopo lo smantellamento degli ultimi campi di concentramento, delle ultime camere a gas, degli ultimi crematori di massa. Questi giovani, perseguitati dalle immagini di quei campi, provano un orrore indicibile. Ritengono del tutto inutile, e in verità impossibile, fornire argomenti logici per la loro opposizione alla ricostruzione dei campi di sterminio. Lo ritengono inutile perché nessuno oggi in Germania propone il genocidio mediante i campi di concentramento; e lo ritengono impossibile perché è impossibile discutere l'ovvio.

Nella Germania nazista, i soli che misero in discussione la costruzione dei campi di sterminio furono alcuni alti funzionari nazisti che ritenevano o che il genocidio dovesse essere rinviato o che esso fosse realizzabile in maniera più efficace con mezzi diversi.

Altri richiamarono l'attenzione sugli alti costi dell'operazione.

Molti giovani europei oggi si rifiutano di comportarsi come quei funzionari nazisti. Essi sono coscienti che le bombe atomiche non sono armi, ma macchine genocide; e ritengono che alla loro esistenza (e specialmente alla loro collocazione sul suolo tedesco) ci si debba opporre senza sprecare una sola parola.

In secondo luogo, so che alcuni gridano di orrore quando le loro emozioni diventano incontrollabili. E non c'è nulla di male a lasciarsi guidare da un cuore prudente anziché da una mente chiara.

Ma, come filosofo, so che ci sono buone ragioni per non lasciarsi trascinare a discutere di certi argomenti. Gli ebrei, e anche alcuni cristiani, ritengono impronunciabile il nome di Dio. I filosofi moderni hanno scoperto concetti che rendono le affermazioni in cui compaiono prive di senso. La formula di rito nei testamenti, per esempio: «Alla mia morte dispongo...» è una di queste affermazioni.

Alla mia morte non posso disporre più nulla.

Macchina genocida è un altro di quei concetti dotati di uno 'status epistemologico extra-ordinario'. Io posso parlare delle bombe atomiche (e, a mio avviso, anche delle centrali nucleari) solo per dimostrare che sono macchine genocide. Una volta dimostrato ciò, non posso più usare il concetto senza ledere la mia umanità di parlante. Neppure in via puramente accademica posso partecipare a una discussione in cui si prende in considerazione, sia pur con ogni cautela, la possibilità del genocidio.

In terzo luogo, io riesco a gridare solo quando mi imbatto in persone che affrontano questo tema con argomentazioni logiche. E, paradossalmente, il grido è più vicino al silenzio che alla parola.

Come le lacrime o la sillaba OM, certi gemiti e grida si collocano, proprio come il silenzio, al di fuori della sfera del linguaggio.

Eppure queste forme di espressione possono parlare più forte e con più precisione delle parole.

Inoltre il silenzio, inquadrato dal grido di orrore, trascende il linguaggio. Persone di paesi diversi e di età diverse, che non hanno magari alcun linguaggio in comune, possono parlare con un'unica voce nel loro grido silenzioso.

Infine, l'opposizione assoluta all'esistenza di macchine genocide espressa dall'impegno al silenzio è radicalmente democratica. Lasciate che mi spieghi. Se io dico che le bombe atomiche non sono armi, ma macchine genocide, e sostengo, come scienziato, che l'energia nucleare mette inevitabilmente in pericolo le generazioni future, il peso delle mie argomentazioni dipende dalla mia competenza in una materia complessa e la mia credibilità dipende dalla mia posizione sociale. Il dibattito pubblico, specialmente nella società odierna, dominata dai mezzi di comunicazione di massa, è inevitabilmente gerarchico. Ma non è così per un silenzio eloquente e razionalmente motivato. L'esperto più esperto e più intelligente può servirsi del silenzio come la sua ultima parola. E chiunque al mondo può scegliere la protesta silenziosa e la manifestazione del suo orrore muto come espressione della sua fede saggia e immediata nella vita e della sua speranza per i propri figli. La decisione di restare in silenzio, il rituale del «No, grazie», è

una voce con cui una vasta maggioranza può esprimersi con nuda semplicità.

In quarto luogo, proponendo il silenzio come esempio da seguire non intendo scoraggiare il discorso sensato che esprime le ragioni di quel silenzio. Ma mi rendo conto che il silenzio contiene la minaccia dell'anarchia. Colui che resta in silenzio è ingovernabile. E il silenzio è contagioso. Perciò vi saranno tentativi di rompere il nostro silenzio. Ci si chiederà di partecipare alle 'discussioni per la pace'. Può darsi anche che si scateni una caccia alle streghe contro i silenziosi. In questo momento, perciò, il diritto di ritirarsi silenziosamente dalla discussione, il diritto di porre fine al dibattito, se i partecipanti ritengono che la loro dignità sia lesa, deve essere affermato e difeso. Esiste anche un diritto a diffondere un silenzio inorridito.

ANCH'IO HO DECISO DI RESTARE IN SILENZIO

*(Testo letto e distribuito alla 'Ventesima giornata della Chiesa Evangelica'
Hannover, 9 giugno 1983)*

Anch'io ho deciso di restare in silenzio perché non voglio essere trascinato in discussioni sul genocidio; perché le bombe atomiche non sono armi: servono solo allo sterminio dell'uomo; perché lo spiegamento di bombe atomiche priva di senso sia la pace sia la guerra; perché a questo proposito il silenzio è più eloquente delle parole; perché è criminale discutere a quali condizioni rinuncerei a usare queste bombe; perché la dissuasione nucleare è una follia; perché mi rifiuto di usare il mio suicidio come minaccia; perché la 'zona del silenzio' che circondava il genocidio al tempo dei nazisti è stata sostituita da una 'zona del dibattito'; perché solo il mio silenzio parla chiaro in questa zona di discussioni sulla pace obbligatorie; perché il mio silenzio inorridito non può essere strumentalizzato o governato; perché...

Cancella le ragioni che non ti sono consone. Aggiungi le tue ragioni per restare in silenzio. Fai circolare queste ragioni.

ALTERNATIVE ALL'ECONOMIA

*(Discorso pronunciato alla sessione annuale sull'economia umana della Eastern Economics Association Conference
Bostoné 11 marzo 1988)*

Il tema che intendo affrontare è quello delle 'benedizioni' di cui tuttora godiamo, nonostante la crescita economica; della riscoperta del presente quando si allontana dall'ombra che il futuro vi ha proiettato sopra nel corso di tre decenni all'insegna dello sviluppo.

Penso sia giunto il momento di promuovere la ricerca sul dono noneconomico, che possiamo maggiormente apprezzare se nutriamo la speranza in ulteriori riduzioni del cosiddetto sviluppo.

Parlo intenzionalmente di benedizioni e doni quando mi riferisco alla riscoperta del camminare e pedalare in alternativa all'essere trasportati; dell'abitare in spazi auto-generati in luogo della rivendicazione del diritto all'alloggio; del coltivare pomodori sul balcone e incontrarsi in bar privi di radio e televisione; della capacità di far fronte al dolore senza terapie e del preferire l'attività intransitiva del morire al medicidio monitorizzato. Non intendo usare la parola 'valore': questo termine economico ha subito recentemente uno slittamento di senso nei nostri discorsi, così da rimpiazzare il 'bene'. Tuttavia, riconosco il pericolo insito nel tentativo di mantenere la nozione di bene: oggi il termine designa specificatamente delle forme di "management", il professionale «per il vostro bene» sulle labbra di insegnanti, medici e ideologi. Proprio per questo tento di recuperare le vecchie idee di benedizione e dono per parlare della riscoperta dell'arte di gioire e di affrontare il dolore, che ho potuto osservare, nei paesi ricchi come in quelli poveri, allorché è crollata l'aspettativa di vantaggi e sicurezze garantiti dal mercato.

Il fatto che benedizione e dono abbiano avuto in passato connotazioni settarie non mi preoccupa. Sono convinto che il discorso su queste esperienze può avere consistenza teoretica e rilevanza pratica solo se è condotto con un linguaggio scevro da implicazioni economiche, da ogni riferimento a termini come 'produttività', 'bisogno', 'risorsa', 'decisione', 'sistema', 'feedback' e, soprattutto, 'sviluppo'.

E' per me un privilegio essere invitato a discutere questo tema tra economisti di professione che, nella loro disciplina, si considerano dei dissidenti; poter sollevare la questione delle benedizioni, qualcosa che il linguaggio dell'economia non può afferrare ma solo corrompere; parlare di un'alternativa all'economia tra accademici che riconoscono in Boulding e Kapp, in Mishan e soprattutto in Schumacher i loro immediati predecessori, e fra i quali numerosi sostengono di ispirarsi a Bateson.

D'altra parte, sottoporre le mie tesi a questa assemblea di esperti è una sfida che mi intimorisce. Per quanto posso vedere, il dissenso all'interno del paradigma economico ha significato nient'altro che un'estensione dell'ombrello disciplinare degli assiomi relativi alla scarsità sopra fatti e rapporti che la maggioranza degli economisti 'assuefatti' non prende in considerazione. L'ombra dell'economia continua in tal modo a propagarsi.

Lungi dall'essere un economista, mi considero qualcosa di simile a uno storico. Studio la storia come un antidoto alle ossessive teorie sul futuro. Allo storico il presente appare come il futuro del passato. La storia rende più acuta la mia sensibilità al vettore-tempo nascosto in tutti i termini che utilizziamo quando discutiamo del bene pubblico.

Gli studi storici mi rendono consapevole che la maggior parte delle certezze indiscutibili del mio agire, pensare e percepire non era n, sospettata n, immaginabile dagli autori i cui scritti sono le mie fonti. Studio la storia per poter riconoscere quei postulati moderni che, non essendo stati sottoposti a indagine critica, si sono trasformati nelle forme a priori di percezione caratteristiche della nostra epoca. Non propongo un uso strumentale della storia, n, voglio cercare rifugio in essa: studio il passato per scoprire, nella sua prospettiva, gli assiomi di quella topologia mentale del pensare e sentire che mi si presenta di fronte quando scrivo o parlo. E allorché dal passato ritorno al presente, trovo che la maggioranza degli assiomi costitutivi del mio spazio mentale è tinta con i colori dell'economia.

Per prepararmi a questo incontro, ho letto le pubblicazioni di The Other Economic Summit (TOES) e ho consultato spesso il libro curato da Paul Ekins (1). Permettetemi di citarne le parole iniziali: «L'economia si trova in una situazione di impasse. I suoi strumenti sono logori, la sua direzione è confusa». L'opinione pubblica in effetti «è sempre più scettica e disorientata». La campagna presidenziale statunitense del 1988 riflette questa confusione. Il consenso post-bellico nei confronti dell'economia come disciplina credibile è svanito. Mentre negli anni Sessanta gli economisti erano ammirati come gli astronomi della società, essi sono ora considerati alla stregua di astrologi. N, gli investimenti n, la crescita riducono la disoccupazione, l'inflazione è endemica e nessun candidato politico intelligente parla di sviluppo. Per Majid Rahnema il termine A.I.D.S. può essere considerato la metafora di ciò che fino a poco tempo fa era chiamato "takeoff" (decollo economico): il momento in cui una cultura perde la sua immunizzazione nei confronti di una autonoma metamorfosi in mera economia. A questo punto l'H.I.V. latente si manifesta come A.I.D.S., e la capacità, culturalmente fondata, di provvedere da sé, rapidamente collassa. Ovunque, assieme al progresso, si diffonde la povertà. Il recente libro di Rist e Sabelli ha un titolo che non potrebbe essere più appropriato: "Il ,tait une fois le d,veloppement..." (C'era una volta lo sviluppo...) (2).

Gli autori del TOES evidenziano con puntuale insistenza gli effetti indesiderati della colonizzazione monetaria. Ma, cosa ancor più significativa, hanno coniato dei concetti atti a trasformare questi risultati paradossali e inquietanti della crescita in fatti scientifici, che l'accademia non può ignorare. Un insieme completo di nuovi

indicatori ha così fatto la sua comparsa. I criteri di valutazione tecnica ci permettono oggi di distinguere tra la costosa crescita delle merci e la crescita di rifiuti costosi. Tuttavia, alcuni di questi nuovi concetti fanno apparire gli economisti alternativi come gli avvocati della colonizzazione economica del lavoro domestico, della sessualità o del giardinaggio.

Paradossalmente, la dimostrazione economica della controproduttività della crescita conferma la credenza che per gli esseri umani ciò che conta possa essere espresso in termini economici.

Ciò che auspico è un esame di tipo nuovo di quelle certezze che sono comuni sia agli economisti alternativi sia ai cani da guardia dell'ortodossia. Nello specchio del passato, i loro assunti a proposito di desideri, bisogni, valori e risorse appaiono della stessa famiglia. Mi sembra del tutto illogico che Ekins, nella pagina già citata, attribuisca al TOES il compito di fornire una guida scientifica per un'allocazione ottimale delle risorse scarse, così da massimizzare il benessere umano, e prosegua con questa affermazione: «I presupposti effettivi che stanno alla base dell'economia convenzionale risultano oggi invalidati». Il desiderio reiterato di porre l'economia al servizio della gente e del suo benessere, anziché al servizio delle merci e della loro accumulazione, non intacca in alcun modo il postulato della scarsità, per il quale si imputano bisogni e desideri all'"Homo oeconomicus". Gli economisti, professionisti e noné dell'apparato o dissidenti, mostrano con ogni discorso quanto tale postulato sia profondamente radicato nelle loro menti.

Non posso fare a meno di vedere i contributi del TOES come pubblicità a favore di Macintosh, con le sue freccette rivolte contro l'I.B.M. La pubblicità continua a ripetermi che Mac si è impegnato a realizzare un sistema operativo progettato perché la gente conti di più. Ammettiamo che sia vero. Per motivi che potete facilmente immaginare, ciò mi renderebbe ancora più circospetto nei confronti di Mac. Non diversamente dagli economisti ortodossi, anche i loro oppositori concepiscono l'economia nel contesto sociale in analogia con il sistema operativo di un computer. Gli economisti sono coloro che conoscono e gestiscono i programmi. Parlando di bisogni 'di base', di valori 'umani', di sviluppo 'personale', reclamando un 'uso sostenibile delle risorse' e un tasso di crescita 'temperato da considerazioni d'ordine culturale', l'economia può essere verniciata a nuovo, ma nessuno dei suoi assiomi di fondo viene scalfito. Il suo linguaggio rimane utile unicamente per comprendere ciò che è stato trasformato da bene culturalmente condiviso in valore, attraverso la sua riformulazione come elemento sociale che svolge determinate funzioni in un contesto di scarsità.

Ogni serio critico dell'economia convenzionale si trova di fronte a un paradosso: allo scopo di evidenziare le conseguenze implicite e inevitabili della crescita economica, deve quantificare in termini monetari la distruzione culturale che ne risulta. Ciò lo conduce a suggerire dei rimedi con un linguaggio paragonabile a quello della pubblicità per Band-Aids o dell'esortazione religiosa. Comunque, non questa ma un'altra scoperta rende affascinante per me la lettura di alcuni saggi del TOES. Vi sono sempre stati autori che si sono trasformati da meri dissidenti in autentici scettici. Schumacher era uno di essi. Dopo aver ridefinito,

negli ultimi anni della sua vita, la «tecnologia intermedia» (espressione che lui stesso aveva originariamente coniato) come «tecnologia appropriata», egli fu il primo a sollevare una serie di questioni oggi sintetizzabili con la formula: «Dopo lo sviluppo, che cosa?» Tra coloro che si sono posti il problema, Kohr è stato per molti un maestro, avendo suggerito che il benessere autodeterminabile dipende da fattori che solo un'analisi dimensionale può rivelare, e non può essere ridotto a nessun genere di sicurezza sociale misurata in termini quantitativi.

James Robertsoné nel suo contributo al TOES, fornisce un esempio assai pertinente di critica all'economia come campo disciplinare che va ben oltre una semplice critica 'dall'interno'. «Che cosa viene dopo il pieno impiego?» si chiede egli nel suo articolo. Si ammette ormai che il pieno impiego è un ideale la cui realizzazione pratica non è utopica ma, semplicemente, impossibile. Robertson discute questo fatto evidente, e afferma che siamo di fronte a una crescita senza occupazione. L'impiego in molti settori sta diventando una modalità di esecuzione del lavoro non più economica, qualcosa di simile alla schiavitù quando, in passato, perdette la sua ragion d'essere economica. L'impiego tuttavia serve ancora per alcuni ovvi scopi. Per esempio, serve a ridistribuire il reddito in un modo antieconomico e sempre più immorale. Forse è giunto il momento di svincolare la nostra percezione delle molteplici attività umane dal concetto riduzionista e normativo di impiego.

Alla fine del suo saggio, in cui decostruisce la categoria convenzionale e corrente di lavoro, Robertson nota che, nel fare ciò, ha simultaneamente decostruito la disciplina oggetto delle sue riflessioni: «L'età dell'economia ha coinciso di fatto con l'età dell'impiego. Solo negli ultimi duecento anni l'impiego è divenuto la forma dominante di organizzazione del lavoro... Il problema è se l'economia si rivelerà una struttura di ragionamento dalla vita piuttosto breve... destinata a durare fintanto che l'impiego è stato la forma più diffusa del lavoro, o se gli economisti saranno capaci di estendere l'ambito della loro disciplina così da occuparsi realmente di ciò che riflette le attività e i bisogni della gente, che appaiono in aperto contrasto con quelli dell'"Homo oeconomicus"».

Con questa affermazione, Robertson descrive l'economia come la disciplina che ha formalizzato la mentalità prevalente nell'epoca in cui l'impiego era la forma dominante del lavoro. Se accettiamo la cogenza del suo ragionamento, 'impiego' può essere sostituito da altri termini, per esempio 'bisogni'. L'età dell'economia coincide con la progressiva scoperta dei bisogni umani, che gli economisti oggi definiscono come circoscritti, limitati nel numero, classificabili e universali (3). Desidero richiamare l'attenzione sul concetto di bisogno, e decostruirne la 'naturalità', analogamente a quanto ha fatto Robertson a proposito del lavoro. Ciò che percepiamo ed esperiamo come bisogno è una creazione sociale ancora più recente del lavoro.

I bisogni, così come li definiamo oggi, erano sconosciuti in epoche passate. Michael Ignatieff ha giustamente criticato, nella sua opera "I bisogni degli altri", i miei precedenti tentativi di parlare di 'storia dei bisogni'. Ciò che in passato era omologo ai nostri bisogni aveva una collocazione così differente entro la

costellazione delle credenze sociali che i due elementi risultano del tutto incomparabili.

Una rottura epistemica recente contraddistingue la comparsa dei bisogni. Perciò, noi non possiamo tracciare la storia ma solo esaminare la sociogenesi tardo-moderna dei bisogni così come abbiamo imparato a percepirla.

Lo studio di tale sociogenesi è un compito delicato. Noi abbiamo bisogno dei bisogni, nostri e di quelli degli altri, se vogliamo mantenere intatta la nostra integrità. Dobbiamo trovare un approccio intellettuale che non alimenti, la rabbia, la nostalgia. Quando, per esempio, contrappongo la morte di un vecchio in un angolo del suo tugurio con la morte di qualcuno i cui bisogni di cure intensive sono stati pienamente soddisfatti, non intendo affatto mettere a confronto la preferibilità di due condizioni o situazioni. L'esempio sottolinea soltanto l'impossibilità di usare le stesse parole per parlare di entrambi gli uomini. Fate attenzione a quel che dico: non vado a caccia di precetti nel passato, ma credo che la storia, se praticata con serietà, ci consenta di vedere con maggiore chiarezza la condizione di Uomo Bisognosso tipica dell'"Homo oeconomicus".

Solo di recente si è cominciato ad accettare che le persone siano definite a partire dai loro bisogni. Uno sguardo al secondo volume dell'"Oxford English Dictionary Supplement" lo conferma. Sotto il lemma «bisogno, sostantivo» l'OED registrava nel 1976 un nuovo significato: «Psicol., stato di privazione fisiologico o psicologico che, in modo conscio o subconscio, motiva il comportamento in vista della sua compensazione». La prima citazione fornita dal dizionario a supporto di questo nuovo e moderno significato risale al 1929. Oggi, a distanza di cinquant'anni, sarebbe difficile usare la parola 'bisogno' e prescindere da questa connotazione. I bisogni sono ormai diventati delle motivazioni.

Negli anni Sessanta, secondo l'OED, si aggiunsero le seguenti espressioni: «test dei bisogni», «analisi dei bisogni» e «schema del bisogno». Questi neologismi suggeriscono l'idea che i bisogni sono stati di privazione, accertabili e gestibili da un punto di vista operativo. Essi ora costituiscono una deficienza che io individuo nell'altro, certificabile da uno qualsiasi dei numerosi esperti specializzati nel riconoscimento dei bisogni. I miei stessi bisogni trovano legittimazione se possono essere identificati anche negli altri.

Attorno al 1960 sentirsi bisognosi è divenuto un obiettivo d'apprendimento. L'educazione al bisogno è diventato un impegno sempre più importante. Ormai i medici non si limitano più a definire i bisogni del paziente, essi si assumono il 'dovere' di educarlo. Il paziente deve ora riconoscere come propri i bisogni che gli vengono diagnosticati. Questo è il significato originario dell'espressione «consenso informato e accettazione della terapia prescritta».

Analogamente, gli operatori sociali non si accontentano più di amministrare i bisogni dei loro clienti: essi vengono addestrati allo scopo di suscitare la consapevolezza di questi bisogni e di promuovere la loro traduzione in rivendicazioni. Questa gestione della formazione dei bisogni anziché del loro semplice soddisfacimento è la premessa per orientare le politiche sociali oltre il mero "welfare". Finché i bisogni potranno essere gestiti, non vi sarà alcun limite al

loro soddisfacimento tramite l'azione collettiva nell'utopia futura.

Passati dalla semplice imputazione e gestione del soddisfacimento dei bisogni alla loro incarnazione indotta, i professionisti dei servizi tentano di assumere la leadership lungo la via che conduce a un Eden skinneriano.

Durante gli anni Settanta l'espressione «bisogni di base» ha fatto infine la sua comparsa in campo economico, divenendo una parola-chiave del lessico politico. Una nuova schiera di economisti ha iniziato a elaborare proposte politiche basate sull'idea del soddisfacimento dei bisogni reali. I fautori di questo nuovo ordine economico, eticamente fondato, vengono regolarmente attaccati dai tecnici dell'economia più ostinati, ma raramente sono criticati per i loro metodi di imputazione dei bisogni, o per il ricorso ai bisogni come criteri di misura della domanda potenziale. Sono di solito etichettati come socialisti, epiteto che designa chi traduce i bisogni imputati in precisi diritti coi quali misurare i doveri incombenti sugli altri.

Ciò che è qui in questione non sono le modalità tecniche e matematiche con cui le varie scuole economiche hanno dato espressione a qualcosa che nel linguaggio corrente viene ora chiamato 'bisogno', ma l'uso di questo termine nel linguaggio ordinario. Non solo nei dibattiti, ma anche nella conversazione occasionale gli sconvenienti bisogni sono sempre più usati per definire le persone. E questo cominciò solo pochi anni fa: la data di nascita del 'sottosviluppato', il bisognoso per eccellenza, risale al 10 gennaio 1949, quando il presidente Truman gli conferì esistenza nel discorso con cui inaugurò il 'Programma dei quattro punti'. Altre analoghe definizioni in negativo sono scivolate nel linguaggio in modo ancor più surrettizio. L'analfabetismo, come sostantivo, appare per la prima volta nel 1892, sulla "Harvard Educational Review" di Boston. Da allora, le entità statistiche rappresentate da coloro che sfuggono alla diagnostica, ai trattamenti e alle assicurazioni hanno assunto la forma di soggetti i cui bisogni e rivendicazioni sono definibili professionalmente.

Ricorrere ai bisogni per definire la condizione umana è ormai diventato un assioma: l'essere umano viene così percepito come animale bisognoso. Conseguenza ultima della metamorfosi delle culture in economie, dei beni in valori, è lo sradicamento del sé individuale.

Sembra quindi naturale definire la persona a partire da deficienze astratte anziché per la peculiarità del contesto.

Questa percezione dell'essere umano come soggetto bisognoso si pone in radicale rottura con ogni tradizione conosciuta. Lo stesso vale per la definizione corrente di 'eguaglianza', ricavata in base a questa 'miserabile' ottica. Entro tale prospettiva il concetto di eguaglianza rimane ancorato alla certezza dell'identità dei bisogni di base della gente. Noi non siamo affatto eguali a causa dell'intrinseca dignità e qualità di ogni persona, ma in virtù della legittimazione a rivendicare il riconoscimento di una carenza.

Il discorso centrato sui bisogni caratterizza anche la nostra alienazione reciproca. Viviamo tra stranieri i quali non ci sono meno estranei per il fatto che ci sentiamo l'un l'altro responsabili del finanziamento del sistema di assistenza. I

bisogni, tradotti in rivendicazioni, mediano la nostra responsabilità per l'altro, ma è proprio questo che ci esime dalla responsabilità verso di lui. Un esempio può chiarire la questione.

In Giappone, l'idea che la gente necessiti di cure particolari perché vecchia, malata o squilibrata non era affatto scontata fino al 1985.

Quell'anno Mistress Hashimoto, dell'Università delle Nazioni Unite, ha messo a confronto due comunità-campione, una statunitense, l'altra giapponese. In Giappone il 70% dei vecchi, (contro il 26% degli Usa) vive con i propri figli e di essi il 66% (6% negli Usa) vive in famiglie composte da tre o quattro generazioni. Ciò non meraviglierà chiunque conosca le consuetudini familiari giapponesi. A differenza di quanto avviene nella nostra tradizione, in Giappone il matrimonio aggiunge un nuovo membro alla comunità familiare lasciandone intatta la struttura. Perciò non è un fatto sorprendente che in Giappone l'assistenza istituzionalizzata sia indirizzata solo a casi eccezionali di effettiva necessità, mentre negli Usa è rivolta a tutti i vecchi i cui bisogni, e i diritti che ne conseguono, sono considerati qualcosa di ovvio. Ciò che mi ha stupito nelle interviste realizzate da Hashimoto è questo: negli Usa, le poche famiglie che offrono un ricovero ai propri vecchi al di sopra dei 65 anni sostengono di fornire agli anziani, in modo informale, una vera e propria 'assistenza', funzionale ai loro particolari bisogni. In Giappone, invece, i vecchi vivono nella famiglia a prescindere da qualsiasi considerazione dei loro bisogni. Essi beneficiano di qualcosa che sarebbe più corretto chiamare 'ospitalità', ma non hanno 'bisogno' di alcun genere di ospedalizzazione o assistenza, formale o informale che sia.

Nonostante gli alti livelli di modernizzazione, in Giappone molti genitori con figli sopra i 35 anni confidano nella benedizione della vecchiaia all'interno della famiglia. Gli economisti possono pure calcolare quale sia il risparmio che consente l'assistenza domestica rispetto ai costi di un posto-letto in un gerontocomio; in ogni caso, il linguaggio dell'economia è inadatto a esprimere sia i doni sia le pene sperimentati quotidianamente dai membri della famiglia allargata.

Quando si comparano i dati relativi a Tampa con quelli di Yokohama, gli indicatori economici misurano solo delle astrazioni. Per definizione, a essi sfuggono le gioie e i dolori possibili in una cultura. Le conseguenze di scelte utilitaristiche compiute da un attore economico in un contesto di scarsità sono qualcosa di molto differente dall'immediatezza con cui si ama una determinata persona.

Da questa situazione scaturisce l'esperienza delle benedizioni, il cui spettro si estende dalle altezze del riso alla profonda amarezza delle lacrime.

Il discorso dei bisogni sradica la nonna dall'ambiente familiare di cui era parte integrante tanto quanto l'urna con le ceneri degli antenati. Quando essa viene trasformata in un soggetto interno al discorso dei bisogni, fa la sua comparsa un nuovo genere di persona, il "Senex oeconomicus". Questo nuovo essere è uno straniero che, per scelta di qualcuno, viene ospedalizzato nel suo stesso letto. Da questo momento in poi la famiglia viene vissuta come un centro di assistenza. La nonna d'ora in avanti riceve ciò di cui ha bisogno in qualità di anziana e non riceve

più ciò che le è semplicemente dovuto, indipendentemente da ogni rivendicazione basata su di un bisogno definibile in termini economici.

Durante i primi anni Ottanta il discorso dei bisogni ha sradicato milioni di vecchi giapponesi dall'ambito di esperienza che fino ad allora aveva determinato il loro status e quello della famiglia. Anche l'attuale economia giapponese è impreparata ad affrontare i bisogni creati da questa reinterpretazione dell'età in un contesto economico anziché culturale. Lo scorso anno una delegazione giapponese di alto livello si è recata in Messico per negoziare un accordo che permetterebbe alle imprese del Sol Levante di approntare un milione di posti-letto per anziani. Come contropartita della possibilità di confinare i vecchi giapponesi in un clima tropicale, è stato offerto un pacchetto di proposte per lo sviluppo industriale. Il vecchio, che prima era percepito come un dono o un peso all'interno della famiglia, appare ormai trasformato in un disvalore economico. Secondo il professor Ui Juné il principale contributo dei paesi poveri all'economia giapponese consiste proprio, dal 1970, nella concessione di agevolazioni per sbarazzarsi dei rifiuti e di altre forme di disvalore.

Ciò che io ho delineato come la trasformazione di una cultura in un'economia, viene solitamente interpretato in chiave di crescente colonizzazione monetaria della società. Per un paio di decenni ho invitato a studiare questo processo come l'ombra proiettata da strutture economiche pervasive sopra il contesto culturale non economico di una società in via di sviluppo. Nel cono d'ombra della crescita economica i doni caratteristici di una cultura sono svalorizzati. Cucinare per la nonna viene ridefinito come prestazione lavorativa al servizio della famiglia, il cui contributo all'economia può essere misurato con vari metodi; oppure viene considerato un residuo indesiderato del passato, eliminabile con una dose ulteriore di sviluppo. In entrambe le prospettive, fornire alla nonna ciò che le è dovuto si è trasformato in un disvalore allorché l'attività in questione, cucinare la tarda colazione, viene interpretata come un valore prodotto per soddisfare i suoi bisogni.

Ovunque il contesto culturale venga devastato, il valore economico cresce e oscura le benedizioni. La creazione del disvalore è la preconditione logica della comparsa dei concetti economici e delle esperienze da essi indotte.

Faccio ricorso alla parola 'disvalore' per le stesse ragioni per cui precedentemente ho scelto il termine 'benedizioni'. Con queste espressioni intendo designare rispettivamente quel genere di perdita e di dono che non può essere valutato con categorie economiche.

L'economista può contabilizzare una perdita; può calcolare le esternalità, ovvero gli eventuali danni che un prodotto può arrecare e che possono essere internalizzati nel suo prezzo. Può calcolare il deprezzamento e i rischi, nonché le perdite dovute all'obsolescenza.

Per esempio, può stabilire l'ammontare del danno causato a milioni di clienti dal recente lancio di un nuovo modello I.B.M. Tuttavia, con i concetti che formalizzano le scelte motivate dal postulato della scarsità, egli non è in grado di valutare l'esperienza di una persona che perde l'uso effettivo dei suoi piedi in seguito al monopolio radicale imposto dalle auto nell'ambito della locomozione.

Ciò di cui quella persona viene privata non appartiene al dominio della scarsità.

Per spostarsi da qui a là, la medesima persona deve ora pagare delle migliaia-passeggero. L'ambiente geografico oggi paralizza i suoi piedi, mentre lo spazio è stato trasformato in una infrastruttura per i veicoli. Sarebbe un fraintendimento chiamare tutto questo 'obsolescenza dei piedi': essi non sono 'rudimentali mezzi di autotrasporto', come ritengono alcuni ingegneri del traffico. Tuttavia, sono ormai molte le persone che, vittime dell'economicismo imperante (condizione forse simile a quella di essere anestetizzati), appaiono cieche e indifferenti alla perdita provocata da ciò che chiamo 'disvalore'.

Il mio ragionamento risulta più chiaro quando 'disvalore' ("disvalue")

è contrapposto a 'rifiuto' ("waste"). Quest'ultimo una volta significava l'abuso che priva una fertile porzione di terra della sua produttività, non diversamente da come, oggi, il traffico automobilistico priva la geografia umana della sua proporzionalità ai piedi. Ma questo non è il senso attuale del termine. Dal 1840 circa, "waste" ha significato un nuovo genere di 'roba' di cui non troviamo traccia nelle fonti precedenti. Le società contadine e le città antiche non conoscevano il 'rifiuto'. Persino agli inizi della rivoluzione industriale con "waste" si intendeva ancora il residuo che cade dal banco di lavoro. Più tardi esso finì per essere riconosciuto come una 'roba' prodotta dall'industria, un tale 'non-bene' da dover essere rimosso a ogni costo. Così il rifiuto divenne una categoria eminentemente economica, utilizzabile come criterio di misura per stabilire quando le disutilità superano i vantaggi. Ma sia gli uni sia le altre acquistano il loro rispettivo valore sino al punto di distruggere, cioè svalorizzare, la matrice generatrice delle benedizioni. Le persone diventano dipendenti da stampelle motorizzate solo quando i loro piedi sono stati paralizzati da un nuovo tipo di ambiente.

In questo nuovo ambiente la gente non può fare a meno dei trasporti.

Ciò che è peggio, inizia a credere che, rispetto a un mondo accessibile, questo nuovo ambiente sia un bene maggiore.

Indirettamente, a un mondo a misura di pedoni vengono associati minori vantaggi e, di conseguenza, ogni limitazione ai trasporti è vista come una perdita.

Io sono qui a sollecitare il vostro aiuto di economisti per fondare un discorso che, di fronte al declino della produzione economica, sia in grado di sollevare una nuova questione: è questa la condizione per il recupero delle benedizioni (evitando accuratamente di ridurre tali esperienze essenzialmente non economiche a entità economiche)? In questa prospettiva il problema-chiave è la limitazione dell'economia e specialmente la rimozione dell'ombra proiettata dalle strutture economiche sopra il dominio culturale. A questo scopo dobbiamo imparare a discutere disciplinatamente i temi di pubblico interesse, scegliendo dei termini che non trascinino surrettiziamente con sé i postulati della scarsità. Solo nella misura in cui i valori vengano riconosciuti nella loro relazione sussidiaria con ciò che chiamo 'benedizioni', diventa possibile trattare in modo disciplinato le questioni inerenti alla vita pubblica dopo il fallimento dello sviluppo.

Quando ciò accada, possiamo considerare la rinuncia ai valori come una condizione del nostro benessere.

NOTE

(1) Vedi P. Ekins (a cura di) "The Living Economy: A New Economics in the Making", Routledge, London & New York, 1986. Raccoglie i contributi alle conferenze del TOES svoltesi a Londra e Bonn rispettivamente nel 1984 e 1985. (N.d.t.)

(2) G. Rist, F. Sabelli (a cura di) "Il ,tait une fois le d,veloppement...", Editions d'en bas, Losanna, 1986. (N.d.t.)

(3) Allusione alla definizione di "human needs" elaborata dall'economista Manfred Max-Neef. Vedi P. Ekins (a cura di) "The Living Economy", cit., pagina 49. (N.d.t.)

IL SILENZIO E' UN BENE COMUNE

*(Discorso di apertura al convegno 'Asahi Symposium: Science and Man
The Computer-Managed Society'
Tokyo, 21 marzo 1982)*

Minna-sané sono lieto di accettare l'onore di rivolgermi a voi in questo convegno su 'la scienza e l'uomo'. Il tema proposto da Mister Tsuru, "La società gestita dal computer", fa suonare un campanello di allarme, in quanto contiene una chiara previsione del fatto che macchine che scimmiettano gli esseri umani tendono a infiltrarsi in ogni aspetto della vita delle persone e le costringono a comportarsi come macchine. I nuovi dispositivi elettronici hanno in verità il potere di costringere le persone a 'comunicare' con essi e con gli altri esseri umani nei termini dettati dalla macchina. Ciò che strutturalmente non rientra nella logica delle macchine viene filtrato e in pratica scompare da una cultura dominata dal loro uso.

Il comportamento meccanico degli esseri umani incatenati all'elettronica corrisponde a un deterioramento del loro benessere e della loro dignità, a lungo andare intollerabile per la maggior parte di essi. Le osservazioni sulla nocività di ambienti elettronicamente programmati dimostrano che in essi le persone diventano indolenti, impotenti, narcisiste e apolitiche. Il processo politico si deteriora perché la gente diviene incapace di governarsi e chiede invece di essere gestita.

Mi congratulo con Asahi Shimbun per i suoi sforzi miranti a sollecitare un nuovo consenso democratico in Giappone che renda consapevoli i suoi oltre sette milioni di lettori della necessità di limitare l'influenza delle macchine sul loro comportamento. E' importante che sia proprio il Giappone a prendere una simile iniziativa. Il Giappone viene considerato la capitale dell'elettronica: sarebbe meraviglioso se diventasse per il mondo intero il modello di una nuova politica di autolimitazione nel campo delle comunicazioni, necessaria, a mio avviso, se un popolo vuole continuare a governarsi da sé.

La gestione elettronica della società come questione politica può essere affrontata in vari modi. Io propongo, all'inizio di questa consultazione pubblica, di considerarla come problema di ecologia politica. Il termine 'ecologia', nel corso dell'ultimo decennio, ha acquistato un nuovo e più ampio significato. Esso indica ancora un ramo della biologia professionale, ma serve anche sempre più a definire l'ambito in cui un ampio settore di pubblico politicamente organizzato analizza e influenza le decisioni tecniche. Voglio esaminare i dispositivi di gestione elettronica come un mutamento tecnico dell'ambiente umano che, per essere

innocuo, deve restare sotto controllo politico, e non esclusivamente tecnico. Ho scelto questo tema per la mia conversazione con i tre colleghi giapponesi a cui devo la conoscenza del vostro paese: i professori Yoshikazu Sakamoto, Joshiro Tamanoi e Jun Ui.

Nei tredici minuti che ho ancora a disposizione su questo podio voglio mettere in chiaro una distinzione che io considero fondamentale per l'ecologia politica. Intendo distinguere l'ambiente come "commons", cioè bene di uso comune, 'uso civico', dall'ambiente come risorsa.

Dalla nostra capacità di cogliere questa distinzione dipende non solo la costruzione di una solida ecologia teorica, ma anche (cosa ancora più importante) la possibilità di una legislazione ecologica efficace.

Minna-sané come vorrei, a questo punto, essere un allievo del vostro poeta Zené il grande Basho. Allora forse in sole 17 sillabe saprei tracciare la distinzione fra l'ambiente come bene di uso comune, in cui le attività di sussistenza della gente sono immerse, e l'ambiente come risorsa che serve alla produzione economica di quelle merci da cui dipende la sopravvivenza in una società moderna. Se fossi un poeta, forse saprei esprimere questa differenza in maniera così bella e incisiva da farla penetrare nei vostri cuori e rendervela indimenticabile. Disgraziatamente non sono un poeta giapponese. Sono costretto a parlarvi in inglese, una lingua in cui, nel corso dell'ultimo secolo, questa distinzione è andata perduta; e, inoltre, devo parlarvi attraverso una traduzione. E solo perché posso contare sul genio del mio traduttore, Mister Muramatsu, che oso cercare di recuperare significati dell'inglese antico in un discorso pronunciato in Giappone.

"Commons" è infatti una parola dell'inglese antico. I miei amici giapponesi mi dicono che il suo significato è abbastanza vicino a quello che la parola "iriai" ha tuttora in giapponese. "Commons", come "iriai", è una parola che nell'epoca preindustriale veniva usata per indicare certi aspetti dell'ambiente. La gente chiamava "commons" quelle parti dell'ambiente per cui la consuetudine esigeva certe forme specifiche di rispetto da parte della comunità. "Commons" (in tedesco "Allmende" o "Gemeinheit", in italiano 'usi civici') denotava quella parte dell'ambiente che si trovava al di fuori dei confini e delle proprietà, ma che le persone avevano tuttavia diritto di usare, non per produrre merci, ma per la loro sussistenza domestica. La legge della consuetudine che umanizzava l'ambiente istituendo gli usi civici era di solito non scritta. E ciò non solo perché la gente non si dava la pena di metterla per iscritto, ma anche perché la realtà che essa proteggeva era troppo complessa per essere riducibile in paragrafi. La legge degli usi civici regolava il diritto di passaggio, il diritto di pesca e di caccia, il diritto di pascolo e quello di raccogliere legna o piante medicinali nel bosco.

Una quercia, per esempio, poteva trovarsi nei "commons". D'estate, la sua ombra serviva ai pastori e alle loro greggi; le sue ghiande nutrivano i porci dei contadini della zona; i suoi rami secchi fornivano legna da ardere alle vedove del villaggio; alcuni dei suoi ramoscelli verdi, a primavera, venivano tagliati per ornare la chiesa; e al tramonto poteva magari essere il luogo dove si riuniva l'assemblea del villaggio. Parlando di "commons", "iriai", usi civici, la gente si riferiva a un

aspetto dell'ambiente limitato, necessario alla sopravvivenza della comunità, utile a vari gruppi in modi diversi, ma che, in senso strettamente economico, non veniva percepito come scarso.

Quando in Europa, parlando ai miei studenti all'università, uso la parola "commons", essi pensano immediatamente al diciottesimo secolo.

Pensano a quei pascoli in Inghilterra in cui ogni abitante del villaggio poteva condurre qualche pecora; e ricordano la recinzione di quei pascoli, che li trasformò da usi civici in risorsa per l'allevamento commerciale. In primo luogo, tuttavia, i miei studenti ricordano il nuovo tipo di povertà introdotto da quelle recinzioni: l'assoluto impoverimento dei contadini, sottratti alla terra e costretti al lavoro salariato, e l'arricchimento commerciale dei proprietari terrieri.

Il loro pensiero va subito all'emergere di un nuovo ordine capitalistico. Quella dolorosa innovazione tende a far loro dimenticare che le recinzioni rappresentano un cambiamento anche più profondo. La privatizzazione degli usi civici inaugura un nuovo ordinamento ecologico. Le recinzioni non solo trasferirono fisicamente il controllo dei pascoli dai contadini ai proprietari terrieri, ma segnarono anche un radicale mutamento nell'atteggiamento della società nei confronti dell'ambiente. Fino ad allora tutti i sistemi giuridici avevano considerato la maggior parte dell'ambiente come "commons", bene di uso comune, da cui la gente poteva trarre gran parte del proprio sostentamento senza dover ricorrere al mercato. Dopo la privatizzazione, l'ambiente divenne in primo luogo una risorsa al servizio di 'imprese', che, organizzando il lavoro salariato, trasformavano la natura nei beni e nei servizi necessari a soddisfare i bisogni fondamentali dei consumatori. Questo cambiamento è il punto rispetto a cui l'economia politica è cieca.

Il mutamento in questione si comprende meglio pensando alle strade, anziché ai pascoli. Che differenza c'era, vent'anni fa, fra le parti nuove e quelle vecchie di Città del Messico! Nelle parti vecchie della città le vie erano veri e propri usi civici. Vi era gente seduta per terra a vendere verdura o carbone, mentre altre persone se ne stavano sedute sulle loro sedie per strada a bere caffè o tequila. Alcuni vi tenevano riunioni per decidere il nuovo capo-quartiere o per contrattare il prezzo di un asino. Altri conducevano il proprio asino carico di mercanzie in mezzo alla folla, oppure erano in sella. I bambini giocavano nella cunetta; e nello stesso tempo i passanti si servivano della strada per andare da un posto all'altro.

Quelle vie erano fatte per la gente. Come tutti i veri "commons", la strada stessa era il prodotto della gente che ci viveva e che la rendeva vivibile. Gli edifici sul bordo della strada non erano case private nel senso moderno del termine, garage per il deposito notturno dei lavoratori. La soglia di casa separava due spazi vivibili, uno intimo, l'altro comune. Ma n, le case in questo senso intimo n, le strade come usi civici sono sopravvissute allo sviluppo economico.

Nei quartieri nuovi di Città del Messico le strade non sono più fatte per la gente. Esse sono ormai arterie per il traffico di automobili, autobus, taxi e camion. I pedoni sono a malapena tollerati sulla strada, a meno che siano in cammino verso una fermata dell'autobus. Se rimanessero fermi o si sedessero per strada, ostacolerebbero il traffico e rischierebbero di essere investiti. La strada è stata

degradata da uso civico a risorsa per la circolazione dei veicoli. La gente non può più circolare sulle proprie gambe: il traffico condiziona la mobilità delle persone. La gente può circolare solo con le cinture allacciate e trasportata da un veicolo.

La privatizzazione dei pascoli è stata contestata; ma la trasformazione ancora più radicale dei pascoli (e delle strade) da usi civici in risorse ha avuto luogo, fino a epoca recente, senza venire messa in discussione. L'appropriazione dell'ambiente da parte di pochi è stata chiaramente riconosciuta da molti come un abuso intollerabile.

Al contrario, la trasformazione, ancora più degradante, delle persone in membri di una forza lavoro industriale e in consumatori è stata, fino a epoca recente, tacitamente accettata. Da quasi cento anni vari partiti politici contestano l'accumulazione delle risorse ambientali in mani private. Ma il problema è stato affrontato in termini di utilizzazione privata di tali risorse, non di estinzione degli usi civici. Perciò finora le forze politiche anticapitalistiche hanno avallato la legittimità della trasformazione degli usi civici in risorse.

Solo recentemente, alla base della società un nuovo tipo di 'intellettuale popolare' ha cominciato a riconoscere quello che è successo. Le recinzioni hanno privato la gente del diritto a quel tipo di ambiente da cui dipendeva, fin dagli inizi della storia, l'economia morale della sussistenza. La suddivisione della terra, una volta accettata, ridefinisce le comunità umane. Essa mina l'autonomia locale delle comunità. La recinzione degli usi civici, perciò, corrisponde tanto agli interessi dei burocrati statali e dei professionisti quanto a quelli dei capitalisti. Essa consente al burocrate di considerare la comunità locale incapace di provvedere al proprio sostentamento. Le persone diventano soggetti economici, dipendenti per la propria sopravvivenza dalle merci che vengono prodotte per loro.

Fondamentalmente, la maggior parte dei movimenti di base rappresenta una rivolta contro questa ridefinizione delle persone come consumatori, indotta dalla trasformazione dell'ambiente.

Minna-sané vi aspettavate che io parlassi di elettronica, non di pascoli e di strade. Ma io sono uno storico: perciò ho voluto parlare prima degli usi civici rurali com'erano in passato, per arrivare alla ben più ampia minaccia all'uso comune dell'ambiente rappresentata oggi dall'elettronica.

L'uomo che vi parla è nato cinquantacinque anni fa a Vienna. A un mese di età, è stato messo su un treno e poi su una nave e portato all'isola di Brac, in un villaggio sulla costa dalmata, dove suo nonno voleva impartirgli la sua benedizione. Mio nonno viveva nella casa abitata dalla sua famiglia fin dai tempi in cui Muromachi governava Kyoto. Da allora, vari governi si erano avvicendati in Dalmazia: i dogi di Venezia, i sultani di Istanbul, i corsari di Almissa, gli imperatori austriaci e i re jugoslavi. Ma i molti cambiamenti di uniforme e di lingua dei governanti avevano influito ben poco sulla vita quotidiana della gente nel corso di quei cinquecento anni. Gli stessi travi di olivo sostenevano il tetto della casa di mio nonno.

L'acqua veniva ancora raccolta dalle stesse lastre di pietra sul tetto. Il vino veniva prodotto pigiando l'uva negli stessi tini, il pesce pescato dallo stesso tipo di

barche e l'olio si otteneva da olivi piantati durante la gioventù di Edo.

Mio nonno riceveva notizie del mondo due volte il mese. Le notizie arrivavano col vaporetto, in tre giorni; in precedenza, l'imbarcazione a vela che le portava impiegava cinque giorni. Ai tempi in cui io sono nato, per la gente che viveva lontano dalle vie di comunicazione principali la storia fluiva ancora lentamente, con un ritmo impercettibile. Gran parte dell'ambiente era di uso comune. La gente viveva in case costruite da sé, percorreva strade calcate dagli zoccoli dei suoi animali, era autonoma nel procurarsi l'acqua e nell'eliminare i rifiuti; e poteva contare sulla propria voce quando voleva farsi sentire. Tutto questo è cambiato con il mio arrivo a Brac.

La stessa nave con cui io arrivai, nel 1926, scaricò sull'isola il primo altoparlante. Pochi abitanti dell'isola avevano mai sentito, prima d'allora, una cosa del genere. Fino a quel giorno, tutti gli uomini e le donne avevano parlato con voci di potenza più o meno uguale. Da quel momento in poi non sarebbe più stato così. Da quel momento, l'accesso al microfono avrebbe determinato quale voce veniva amplificata. Il silenzio cessava di far parte degli usi civici: esso diventava una risorsa per la quale gli altoparlanti erano in concorrenza fra loro. E con ciò, il linguaggio stesso veniva trasformato da uso civico locale in risorsa nazionale per la comunicazione. Come la recinzione dei pascoli accrebbe la produttività nazionale privando i contadini del diritto di tenere qualche pecora, così l'invasione degli altoparlanti distrusse quel silenzio che fino allora aveva dato a ogni uomo e a ogni donna la sua propria e uguale voce. Se non hai accesso a un altoparlante, sei messo a tacere.

Spero che a questo punto l'analogia risulti chiara. Come gli usi civici dei luoghi sono vulnerabili e possono venire distrutti dalla motorizzazione del traffico, così l'uso civico del discorso è vulnerabile e può venir distrutto dall'invasione dei moderni mezzi di comunicazione.

Il tema che propongo di discutere dovrebbe perciò essere chiaro: come combattere l'appropriazione da parte di nuovi dispositivi e sistemi elettronici di un bene comune che è più sottile e più intimamente necessario al nostro essere di quanto lo siano i pascoli e le strade, un bene comune almeno altrettanto prezioso quanto il silenzio. Il silenzio, secondo le tradizioni sia orientali sia occidentali, è il grembo da cui emergono gli esseri umani. Esso ci viene sottratto dalle macchine elettroniche che imitano le persone. Così potremo facilmente diventare sempre più dipendenti dalle macchine per parlare e per pensare, come siamo già dipendenti dalle macchine per spostarci.

Questa trasformazione dell'ambiente da "commons" in risorsa produttiva è la forma più radicale di degrado ambientale. Tale degrado ha una lunga storia, che si sovrappone alla storia del capitalismo, ma non è in alcun modo semplicemente riducibile a essa. Disgraziatamente finora l'importanza di questa trasformazione è stata ignorata o sottovalutata dall'ecologia politica. Essa dev'essere riconosciuta, se vogliamo organizzare movimenti per la difesa di quel che rimane dell'uso comune dell'ambiente. Questa difesa è il compito cruciale dell'azione politica negli anni Ottanta. Il compito è urgente, perché gli usi civici non hanno bisogno di polizia,

ma le risorse sì. Proprio come il traffico motorizzato, i computer necessitano di un regime di polizia, che sarà presente in forze sempre maggiori e in modi sempre più sottili.

Per definizione le risorse richiedono una protezione poliziesca. Una volta che tale protezione è in atto, il loro recupero come beni di uso comune diviene sempre più difficile. E questa è una ulteriore ragione di urgenza per il nostro impegno.

ABITARE

(Discorso tenuto al Royal Institute of British Architects, York, in occasione della celebrazione del centocinquantesimo anniversario dell'istituto Gran Bretagna, luglio 1984)

Abitare è umano. Gli uccelli hanno dei nidi, il bestiame ha delle stalle, i carri stanno in rimesse e le automobili in garage. Solo gli esseri umani abitano. Abitare è un'arte. Ogni ragno nasce con l'impulso a tessere una particolare tela, caratteristica della sua specie. Come tutti gli animali, i ragni sono programmati dai loro geni. L'essere umano è il solo animale che è anche un artista e l'arte di abitare fa parte dell'arte di vivere. Una casa non è n, un nido n, un garage.

In numerose lingue 'vivere' è sinonimo di abitare. Chiedere «dove vivi?» significa chiedere qual è il luogo dove la tua esistenza quotidiana forma il mondo. Dimmi come abiti e ti dirò chi sei. Questa equazione di abitare e vivere risale a tempi in cui il mondo era ancora abitabile e gli esseri umani erano abitanti. Abitare allora significava essere presenti nelle proprie tracce, lasciare che la vita quotidiana iscrivesse la trama della propria biografia nel paesaggio.

Questa scrittura poteva venire incisa nella pietra generazione dopo generazione, oppure poteva venire abbozzata nuovamente all'arrivo di ogni stagione delle piogge con qualche canna e poche fronde. Le tracce dell'abitare umano erano effimere quanto i loro abitanti. Le dimore non erano mai finite prima della loro occupazione, a differenza della merce alloggio contemporanea che comincia a deteriorarsi il giorno in cui è pronta per l'uso. Una tenda viene rammendata quotidianamente, deve essere eretta, tesa, tolta. Una casa colonica cresce o decade seguendo il destino dei suoi abitanti: spesso già da lontano si vede se i figli sono sposati, se i vecchi sono morti. La costruzione procede con il succedersi delle generazioni, con rituali che ne contrassegnano gli stadi importanti: a volte più generazioni si susseguono fra la posa della prima pietra e il taglio delle travi del tetto. Perfino il quartiere di una città era un'opera mai finita.

Ancora nel diciottesimo secolo gli abitanti dei quartieri popolari difesero con sommosse la propria arte di abitare contro le miglitorie che gli architetti cercavano di imporre loro. Abitare fa parte di quella economia morale tanto ben descritta da E. P. Thompson.

Quest'arte ha ceduto all'assalto dei viali regali, che in nome dell'ordine, della pulizia, della sicurezza e del decoro sventrarono i quartieri. Essa è caduta sotto i colpi della polizia, che nel diciannovesimo secolo ha dato nomi alle strade e numeri alle case. E' stata minata dai tecnici, che nel diciannovesimo secolo hanno introdotto le fognature e i controlli sanitari. Ed è stata quasi distrutta dal benessere,

che ha esaltato il diritto di ogni cittadino a possedere il proprio garage e il proprio televisore.

Abitare è un'attività che trascende il campo d'azione dell'architetto, non solo perché è un'arte popolare; non solo perché si protrae nel tempo, con ritmi che sfuggono al suo controllo; non solo perché è di una delicata complessità che sfugge all'analisi del pensiero biologico o sistemico; ma soprattutto perché non esistono due comunità che abitino nello stesso modo. Abitare e abitudine dicono quasi la stessa cosa. Ciascuna architettura vernacolare (per usare il termine antropologico) è tanto unica quanto un linguaggio vernacolare. L'arte di vivere nella sua interezza (vale a dire l'arte di amare e di sognare, di soffrire e di morire) rende ogni stile di vita unico. E perciò quest'arte è di gran lunga troppo complessa per essere insegnata con i metodi di un Comenius o di un Pestalozzi, da un maestro di scuola o dalla televisione. E' un'arte che si acquisisce solo per via esperienziale. Ciascuno diventa un costruttore vernacolare e un parlante vernacolare crescendo, passando da un'iniziazione all'altra, diventando un abitante uomo o donna. Perciò lo spazio cartesiano tridimensionale omogeneo in cui l'architetto costruisce e lo spazio vernacolare che l'abitare crea appartengono a classi di spazi differenti. Gli architetti possono solo occuparsi di costruzioni. Gli abitanti vernacolari generano gli assiomi degli spazi che abitano.

Dal punto di vista topologico, il contemporaneo consumatore di spazio residenziale vive in un altro mondo. Le coordinate dello spazio residenziale in cui si colloca sono il solo mondo che conosce. Gli riesce incredibile che le dimore dei mandriani Peul, quelle rupestri dei Dogoné quelle dei pescatori Songhai e quelle degli agricoltori Bobo siano altrettanti spazi eterogenei inseriti nello stesso paesaggio, come gli ecologi hanno constatato. Per il moderno residente un chilometro è un chilometro, e dopo ogni chilometro ne viene un altro, perché il mondo non ha un centro. Per l'abitante, il luogo dove vive è il centro del mondo; e dieci chilometri a monte lungo il fiume può essere una distanza molto più breve di un chilometro nel deserto.

Secondo molti antropologi, la cultura dell'abitare plasma la visione del mondo. In effetti, essa determina le caratteristiche dello spazio abitato.

Il moderno residente ha perso gran parte della sua capacità di abitare. La necessità di dormire sotto un tetto si è trasformata per lui in un bisogno culturalmente definito. La libertà di abitare ha perso per lui ogni significato. Reclama il diritto di disporre di un certo numero di metri quadri di spazio costruito. Sono preziose per lui la fornitura di servizi e la possibilità di servirsene. Ha rinunciato all'arte di vivere. Non ha bisogno dell'arte di abitare, perché tutto quel che gli serve è un appartamento; non ha bisogno dell'arte di soffrire, perché conta sull'assistenza medica; e probabilmente non ha mai neppure pensato all'arte di morire.

Il residente vive in un mondo fabbricato. Non può tracciare il proprio cammino sulla strada che percorre più di quanto possa fare un buco nel muro. Attraversa la vita senza lasciare tracce. I segni che lascia sono considerati deterioramento, usura. Ciò che si lascia dietro verrà asportato come immondizia. Da spazio di uso comune

in cui abitare, l'ambiente è stato trasformato in risorsa per la produzione di garage per persone, merci e automobili. L'edilizia pianificata fornisce cubicoli in cui i residenti vengono alloggiati. Questi alloggi sono progettati, costruiti e attrezzati per loro. Poter abitare sia pur minimamente il proprio alloggio costituisce uno speciale privilegio: solo i ricchi possono permettersi di spostare una porta o di piantare un chiodo nel muro. Così lo spazio vernacolare dell'abitare viene sostituito dallo spazio omogeneo del garage. L'edilizia pianificata ha lo stesso aspetto da Taiwan all'Ohio, da Lima a Pechino. Dovunque troviamo gli stessi garage per umani, scaffali per il deposito notturno della forza lavoro, organizzati in modo da facilitarne il trasporto. Gli abitanti che vivevano in spazi da loro creati sono stati sostituiti da residenti, alloggiati in edifici prodotti per loro e debitamente registrati come consumatori di alloggi, protetti da una legislazione sugli affitti e sul credito.

Nella maggior parte delle società venire alloggiati è indice di miseria: l'orfano viene accolto in casa, il pellegrino viene ospitato, il condannato messo in prigione, lo schiavo rinchiuso per la notte e il soldato acquartierato in baracche (ma solo a partire dal diciottesimo secolo; prima anche gli eserciti dovevano provvedere alla propria dimora accampandosi). La società industriale è la sola che cerca di trasformare ogni cittadino in un residente che dev'essere alloggiato, e che pertanto viene sollevato dal dovere di quella attività sociale e comunitaria che chiamo 'abitare'. Oggi coloro che difendono la propria libertà di abitare o sono molto ricchi o vengono trattati come devianti. Questo vale sia per quelli a cui il cosiddetto 'sviluppo' non ha ancora fatto dimenticare il desiderio di abitare, sia per le frange alternative, alla ricerca di nuove forme di abitazione tali da rendere il paesaggio industriale abitabile, almeno nei suoi punti deboli e di frattura.

Sia i non-modernizzati sia i post-moderni si oppongono al divieto della società all'autodeterminazione spaziale, e dovranno fare i conti con la repressione poliziesca del disturbo che creano. Saranno definiti invasori, occupanti illegali, anarchici e disturbatori, secondo le circostanze in cui affermano la propria libertà di abitare: indios che si installano in un terreno incolto a Lima; "favellados" di Rio de Janeiro che ritornano a occupare la collina da cui sono appena stati cacciati dalla polizia (dopo averla abitata per quarant'anni); studenti che osano trasformare in abitazioni le rovine del Kreuzberg a Berlino; portoricani che con la forza tornano a occupare gli edifici bruciati e murati del South Bronx. Saranno tutti sloggiati, non tanto per il danno che arrecano al proprietario del terreno o perché rappresentino una minaccia per la pace o per la salute dei vicini, ma per la sfida che lanciano all'assioma sociale che definisce il cittadino come unità che ha bisogno di un garage standard.

Sia la tribù di indios che scende dalle Ande per installarsi nei sobborghi di Lima, sia il consiglio di quartiere di Chicago che si dissocia dall'ente cittadino preposto all'edilizia contestano il modello oggi dominante del cittadino come "Homo castrensis", uomo acquartierato. Ma la sfida dei nuovi arrivati e quella dei 'disinseriti' ("unpluggers") provocano reazioni opposte. Gli indios si possono trattare da pagani, che debbono essere educati ad apprezzare la cura materna che lo stato si prende del loro bisogno di un tetto.

Il 'disinserito' moderno è molto più pericoloso: egli offre testimonianza degli effetti castranti del materno abbraccio della città. A differenza del pagano, questo eretico contesta l'assioma della religione civica sottostante a tutte le varie ideologie che solo superficialmente si contrappongono fra loro. Secondo questo assioma, il cittadino in quanto "Homo castrensis" ha bisogno della merce chiamata 'alloggio'; il suo diritto all'alloggio è sancito dalla legge. Il 'disinserito' non si oppone a questo diritto, ma contesta le condizioni concrete in cui il diritto all'alloggio è in contrasto con la libertà di abitare. E questa libertà è per lui, quando vi è conflitto fra le due cose, più preziosa della merce alloggio, che per definizione è scarsa.

Ma il conflitto fra valori economici e vernacolari non si limita allo spazio interno alla soglia di casa. Sarebbe un errore ritenere che gli effetti dell'abitare consistano esclusivamente nel dar forma agli interni; ciò che sta fuori dalla porta di casa viene altrettanto influenzato dall'abitare, benché in modo diverso. La terra abitata si estende da entrambi i lati della soglia: la soglia è il cardine dello spazio creato dall'abitare. Da questo lato c'è la casa, dall'altro i "commons", lo spazio di uso comune. Questo spazio comune è la dimora della comunità come la casa lo è per i membri della famiglia. E così come non esistono due comunità che abbiano lo stesso stile abitativo, non esistono neppure due comunità che abbiano lo stesso stile di uso dello spazio comune. Il costume locale detta chi può e chi deve usare i "commons", nonché le modalità d'uso. Come la forma della casa riflette il ritmo e la misura della vita della famiglia, così lo spazio comune è la traccia della vita della comunità. Non può esservi abitare senza uno spazio comune. Spesso gli immigranti nelle città moderne impiegano un certo tempo a imparare che le strade sono risorse riservate ai trasporti. Molti portoricani che vivono a New York impiegano anni a scoprire che i marciapiedi non sono una "plaza". In tutta l'Europa, con disperazione dei burocrati tedeschi, i turchi se ne stanno con le loro sedie per la strada a fare quattro chiacchiere, una scommessa, un affare, a bere il caffè o a metter su una bancarella. Ci vuol tempo per rinunciare allo spazio comune, per accorgersi che il traffico è letale tanto per gli affari quanto per il pettegolezzo davanti alla porta di casa. La distinzione fra spazio privato e pubblico per il moderno consumatore di alloggi non si limita a modificare, bensì distrugge la distinzione tradizionale, articolata dalla soglia, fra la casa e lo spazio comune. Tuttavia i nostri ecologi non hanno ancora riconosciuto l'impatto ambientale della trasformazione dell'abitazione in merce. L'ecologia si comporta ancora come ancella o come gemella dell'economia. L'ecologia politica diverrà radicale ed efficace solo quando riconoscerà che la distruzione dei "commons" mediante la loro trasformazione in risorsa economica è il fattore ambientale che paralizza l'arte di abitare.

Una chiara dimostrazione della distruzione dei "commons" è la misura in cui il nostro mondo è divenuto inabitabile. Paradossalmente, mentre il numero delle persone cresce, rendiamo l'ambiente sempre più inabitabile. Mentre sempre più persone hanno bisogno di abitare, la guerra contro l'abitazione vernacolare è entrata nella sua fase finale e la gente è costretta a competere per alloggi divenuti scarsi. Una generazione fa, Jane Jacobs ha mostrato in maniera convincente che nelle città

tradizionali l'arte di abitare e la vitalità degli spazi comuni si sviluppano sia con l'espandersi della città sia con il crescere della densità abitativa. E tuttavia negli ultimi trent'anni quasi dovunque nel mondo sono stati messi in atto mezzi potenti per stuprare l'arte di abitare delle comunità locali, creando un senso sempre più acuto di scarsità dello spazio abitativo.

Questo stupro edilizio degli spazi comuni non è meno brutale dell'avvelenamento dell'acqua. L'invasione degli ultimi angoli di spazio abitativo da parte dei programmi edilizi non è meno nociva della creazione di smog. Il pregiudizio giuridico ricorrente a favore del diritto all'alloggio, dovunque esso è in conflitto con la libertà di esplorare nuovi modi di abitare, non è meno repressivo delle leggi che impongono lo stile di vita della coppia di 'umani produttivi'. Ma tutto ciò dev'essere proclamato. L'aria, l'acqua e i modi di convivenza alternativi hanno trovato i loro protettori. Le università offrono loro formazione professionale e le burocrazie offrono loro posti di lavoro. La libertà di abitare e la protezione di un ambiente abitabile, invece, per ora restano obiettivi di movimenti di base minoritari; e troppo spesso anche questi movimenti vengono corrotti da architetti che ne fraintendono gli scopi.

L'autocostruzione viene concepita come un semplice hobby o come un espediente per baraccati. Il ritorno alla campagna viene definito romanticismo. I vivai di pesci e i pollai negli spazi urbani sono considerati semplici giochi. I quartieri che 'funzionano' vengono invasi da stuoli di sociologi ben pagati, finché non finiscono per fallire. L'occupazione delle case viene considerata disobbedienza civile; e l'occupazione con ristrutturazione è interpretata come richiesta di alloggi migliori e più abbondanti. Tutto questo può essere in parte vero. I 'disinseriti' nel campo dell'abitare, come quelli nei campi della medicina, dell'educazione, dei trasporti o delle esequie funebri, non sono dei puristi: conosco una famiglia che tiene un piccolo gregge di capre sui monti Appalachi e la sera gioca con un computer a batterie; e conosco un occupante illegale che si è installato in un casamento murato di Harlem e che manda le figlie a una scuola privata.

Ma n, il ridicolo n, le diagnosi psichiatriche riusciranno a eliminare questi 'disinseriti', che hanno perso il moralismo degli hippies calvinisti e coltivano una loro forma di sarcasmo e di abilità politica. Sanno per esperienza che l'arte di vivere che hanno ritrovato nell'abitare è più soddisfacente dei comfort che hanno lasciato. E man mano diventano sempre più capaci di esprimere con gesti essenziali il loro rifiuto degli assiomi relativi all'"Homo castrensis", su cui la società industriale in parte si basa.

Ma ci sono anche altre considerazioni, oggi, che mettono in evidenza la ragionevolezza del recupero di spazi abitativi. I metodi, le macchine e i materiali moderni rendono il costruire da sé molto più semplice e meno faticoso di quanto fosse in passato. La disoccupazione crescente toglie lo stigma dell'asocialità a coloro che scavalcano i sindacati edilizi. Lavoratori edili qualificati si trovano sempre più spesso a dover reimparare completamente il mestiere per applicarlo in una forma di disoccupazione utile sia a loro sia alla loro comunità.

La palese inefficienza degli edifici costruiti negli anni Settanta rende meno

sgradevoli, e perfino ragionevoli, agli occhi di quei vicini che qualche anno fa avrebbero protestato, certe trasformazioni in passato impensabili. L'esperienza del Terzo Mondo converge con quella del South Bronx. Il presidente della repubblica messicana, nella campagna elettorale per la sua rielezione, ha dichiarato senza mezzi termini che l'economia messicana non può n, potrà in futuro fornire unità abitative alla maggior parte dei suoi cittadini. Il solo modo in cui tutti i messicani potranno disporre di un alloggio soddisfacente sarà tramite provvedimenti legislativi e forniture di materiali che consentano a ciascuna comunità di migliorare da sé le proprie strutture abitative.

Questa proposta è di portata immensa: la secessione di un'intera nazione dal mercato mondiale degli alloggi. Non credo che un paese del Terzo Mondo sia in grado di realizzare una cosa del genere. Finché un paese si considera sottosviluppato, assume come modelli i paesi del Nord, siano essi quelli del versante capitalista o quelli del versante socialista. Non riesco a credere che un paese cosiffatto possa assumere una posizione alternativa in materia di abitazione.

L'ideologia dell'uomo per natura acquartierato fornisce troppo potere ai governi. L'utopia della costruzione di una nazione e quella della costruzione di alloggi sono strettamente legate nel pensiero di tutte le élite che conosco, specialmente nel Terzo Mondo. Io credo che il riconoscimento della libertà di abitare e la fornitura degli strumenti, legali e materiali, per renderla effettiva dovranno avvenire prima nei paesi 'sviluppati'. In essi i 'disinseriti' possono sostenere con molta più convinzione e precisione la loro scelta di questa libertà al di sopra del diritto a un garage. Poi potranno rivolgere lo sguardo al Messico per imparare le possibilità creative dell'"adobe".

Gli argomenti a favore del recupero del potere di un abitare vernacolare come obiettivo prioritario rispetto all'impotente richiesta di depositi per umani, vanno facendosi sempre più numerosi.

Come abbiamo visto, essi sono coerenti con la direzione che il movimento ecologista assume quando si emancipa dall'economia, la scienza dei valori scarsi. Sono coerenti con una nuova analisi radicale della tecnologia che si oppone all'assorbimento delle persone come volontari nell'industria edilizia e con l'uso di strumenti moderni per ovviare ai limiti delle capacità costruttive della gente.

Ma più importante di tutti questi motivi è un argomento che non è stato ancora correttamente formulato, ma è implicito in molte delle iniziative concrete che ho osservato.

Uno spazio adatto a portare i segni della vita umana è altrettanto fondamentale per la sopravvivenza quanto l'acqua pulita e l'aria non inquinata. I garage, per quanto splendidamente dotati di docce e di dispositivi per il risparmio energetico, non sono adatti all'abitazione umana. Le case e i garage semplicemente non sono lo stesso tipo di spazi. Le case non sono n, i nidi per umani a cui le riducono i sociobiologi, n, scaffali di un magazzino, sui quali, per quanto bene imbottiti, gli esseri umani non possono vivere. I garage sono depositi per oggetti che circolano nello spazio omogeneo delle merci; i nidi sono creati e occupati da animali il cui istinto li lega al loro territorio. Gli umani abitano. Hanno abitato la terra in mille

modi diversi e hanno copiato le forme delle rispettive abitazioni gli uni dagli altri. I fattori che per millenni hanno determinato il carattere mutevole degli spazi abitativi non sono l'istinto o il patrimonio genetico, ma la cultura, l'esperienza e la riflessione. Sia il territorio, sia lo spazio abitativo sono tridimensionali; ma sotto il profilo del loro significato non sono spazi dello stesso genere, non più di quanto lo siano lo spazio abitativo e il garage. Nessuna delle scienze di cui disponiamo attualmente è in grado di comprendere correttamente questa differenza di topologie: la sociologia, l'antropologia e la storia, così come esse sono oggi praticate, restano legate a quella prospettiva centrale che nasconde le differenze che contano. Io credo che la sistematica contrapposizione fra esperienza umana nell'ambito dei valori vernacolari ed esperienza umana nell'ambito del regime di scarsità sia un primo passo per mettere in luce questa differenza che conta. E senza il recupero di un linguaggio capace di esprimere questa differenza, il rifiuto di identificarsi con il modello dell'uomo acquartierato e la ricerca di un nuovo spazio abitativo vernacolare non possono avere efficacia politica.

Perciò, quando l'abitare diverrà un tema politico, le vie inevitabilmente si separeranno. Da un lato ci sarà l'obiettivo del 'pacchetto alloggio': come assicurare a ciascuno la sua parte di cubatura costruita, ben situata e ben attrezzata. Da questo lato, l'impacchettamento dei poveri con le relative unità alloggio continuerà a rappresentare un settore in espansione per gli assistenti sociali quando non ci saranno più soldi per gli architetti. Dall'altro lato ci sarà l'obiettivo di assicurare a ogni comunità il diritto di creare le proprie dimore e di abitarle secondo la propria capacità e la propria arte. Nel perseguire questo obiettivo, a molti sembrerà che nel Nord la frammentazione dell'habitat e la perdita delle tradizioni abbiano reso impossibile soddisfare il diritto a uno spazio abitabile.

I giovani che insisteranno nel volersi costruire le proprie abitazioni guarderanno con invidia al Sud, dove spazio e tradizione sono ancora vivi.

Questa invidia emergente nei confronti dei sottosviluppati va curata con coraggio e riflessione. Ma nel Terzo Mondo la sopravvivenza stessa dipende dal giusto equilibrio fra diritto a costruire da sé e diritto a possedere un pezzo di terra e le travi del proprio tetto.

IL MESSAGGIO DELLA CAPANNA DI BAPU

*(Discorso inaugurale al Sevagram Ashram Pratishthan
Sevagram, Wardha, gennaio 1978)*

Stamattina, seduto in questa capanna dove Mahatma Gandhi ha vissuto, ho cercato di assorbire lo spirito della sua concezione e di accoglierne il messaggio. Due cose della capanna mi hanno fatto grande impressione. Una è il suo aspetto spirituale, l'altra la natura del suo carattere accogliente. Ho cercato di capire il punto di vista di Gandhi nel costruire la capanna. Ho molto apprezzato la sua semplicità, la sua bellezza e il suo ordine. La capanna proclama il principio dell'amore e dell'uguaglianza fra tutti. Poiché la casa che mi è stata allestita in Messico è per molti versi simile a questa capanna, non mi è stato difficile comprenderne lo spirito. La capanna ha sette tipi di spazi. All'ingresso, c'è il luogo dove si lasciano le scarpe e dove ci si prepara fisicamente e mentalmente a entrare. Poi viene la stanza centrale, che è abbastanza grande da poter accogliere una famiglia numerosa. Stamattina alle quattro, quando mi ci sono recato per la preghiera, c'erano quattro persone sedute accanto a me con la schiena contro il muro; e dall'altra parte della stanza avrebbero potuto starcene altrettante, sedute una vicino all'altra.

Questa è la stanza dove chiunque può andare e ritrovarsi con gli altri. Il terzo spazio è quello dove Gandhi stesso sedeva e lavorava.

Poi ci sono altre due stanze, una per gli ospiti, l'altra per i malati. C'è una veranda aperta e un comodo bagno. E tutti questi spazi stanno fra loro in una relazione molto organica.

Un ricco che venisse a visitare questa capanna, potrebbe essere portato a fare dell'ironia. Ma dal punto di vista di un semplice indiano non vedo perché una casa dovrebbe essere più grande di così.

Questa casa è fatta di legno e di fango. Nella sua costruzione non hanno lavorato le macchine, ma le mani dell'uomo. La chiamo capanna, ma è veramente una casa. Una casa non è semplicemente un edificio dove l'uomo tiene i suoi bagagli e i suoi mobili. Molti edifici sono chiamati case, ma sono costruiti più in funzione dell'arredamento che per l'uomo stesso. Nella casa dove sono stato alloggiato a Delhi ci sono molti comfort e l'edificio è costruito in funzione di questi comfort. E' fatto di cemento e mattoni ed è come una scatola in cui i mobili e le altre apparecchiature si collocano bene. Dobbiamo capire che tutto il mobilio e gli oggetti che continuiamo a raccogliere nel corso della nostra vita non ci daranno mai forza interiore. Sono, per così dire, le stampelle di uno storpio. Più comfort possediamo, più diventiamo dipendenti da essi e più la nostra vita si contrae. Il tipo

di arredamento che trovo nella capanna di Gandhi è di un ordine diverso e induce ben poco a diventarne dipendenti. Una casa attrezzata con ogni comfort mostra la nostra debolezza. Più perdiamo la capacità di vivere, più diventiamo dipendenti dagli oggetti che possediamo. E' come la nostra dipendenza dagli ospedali per la salute e dalle scuole per l'educazione dei nostri figli. Disgraziatamente, ospedali e scuole non sono un indice della salute o dell'intelligenza di una nazione. In effetti, il numero di ospedali misura il grado di malattia e il numero di scuole l'ignoranza della gente. Analogamente, l'abbondanza di comfort abitativi minimizza l'espressione della creatività nella vita umana.

Disgraziatamente, il paradosso è che coloro che dispongono di più comfort vengono considerati superiori. Non è una società immorale quella che accorda uno status superiore alla malattia e tiene in maggior considerazione l'ignoranza? Seduto nella capanna di Gandhi, mi ha rattristato pensare a questa perversità. Sono giunto alla conclusione che è sbagliato pensare che la civiltà industriale sia una via per lo sviluppo dell'uomo. E' un fatto dimostrato che per il nostro sviluppo economico macchine produttive sempre più grandi e schiere sempre più nutrite di ingegneri, medici e professori sono semplicemente superflue.

Quelli che desiderano una casa più grande di questa capanna dove Gandhi ha vissuto sono poveri nello spirito, nel corpo e nello stile di vita. Li compiangio. Hanno consegnato se stessi e il loro sé vivente a una struttura inanimata. Così facendo, hanno perso l'elasticità dei loro corpi e la vitalità della loro esistenza. Hanno perso quasi ogni rapporto con la natura e ogni senso di vicinanza agli altri esseri umani.

Quando chiedo ai pianificatori contemporanei perché non capiscono il semplice approccio che Gandhi ci ha insegnato, mi rispondono che la via di Gandhi è molto difficile e che la gente non è in grado di seguirla. Ma la verità è che, siccome i principi di Gandhi non tollerano la presenza di intermediari o di un sistema centralizzato, i pianificatori, i manager e i politici si sentono esclusi. Come mai un principio di verità e di nonviolenza tanto semplice non viene capito?

Forse la gente pensa di poter realizzare i propri desideri con la menzogna e la violenza? No, non è così. L'uomo comune capisce benissimo che i giusti mezzi portano al giusto fine. Sono solo coloro che hanno un qualche interesse costituito che si rifiutano di capire.

I ricchi non vogliono capire. Quando dico 'ricchi', intendo quelli che dispongono di comodità che non possono essere condivise da tutti. Ci sono persone ricche nell'abitare, nel mangiare e nel viaggiare; e le loro modalità di consumo le hanno rese cieche alla verità. E' per i ciechi che il messaggio di Gandhi è difficile da capire e da assimilare. Essi sono quelli per cui la semplicità non ha senso.

Disgraziatamente le loro circostanze non gli consentono di vedere la verità. Le loro vite sono diventate troppo complicate per permettere loro di uscire dalla trappola in cui si trovano. Fortunatamente, la maggior parte delle persone non dispone di tanta ricchezza da divenire immune alla verità della semplicità, e neppure versa in tale penuria da essere incapace di capire. I ricchi, anche se vedono la verità, si rifiutano di comportarsi di conseguenza. E ciò accade perché hanno

perso il contatto con l'anima di questo paese.

Dovrebbe essere chiaro che la dignità dell'uomo è possibile solo in una società autosufficiente e che essa declina man mano che l'industrializzazione cresce. Questa capanna evoca i piaceri resi possibili dall'essere in un rapporto di uguaglianza con la società.

Qui l'autosufficienza è la nota dominante. Tutti gli oggetti inutili che un uomo possiede riducono la sua capacità di assorbire felicità dall'ambiente circostante. Perciò Gandhi ha ripetuto più volte che la produttività va mantenuta entro i limiti dei bisogni. Il modo di produzione odierno è tale che non conosce limiti e continua a crescere, senza freni. Finora abbiamo tollerato tutto questo, ma è venuto il momento di capire che con la crescente dipendenza dalle macchine l'uomo va verso la propria distruzione. Il mondo civilizzato, sia esso la Cina o l'America, ha cominciato a capire che, se vogliamo progredire, non è questa la via. Dobbiamo renderci conto, per il bene dell'individuo come per quello della società, che è meglio che le persone tengano per sé solo quello che basta ai loro bisogni immediati. Dobbiamo trovare un metodo per tradurre questo indirizzo di pensiero in un mutamento dei valori del mondo odierno. Un cambiamento del genere non può essere realizzato dall'azione di governi o di istituzioni centralizzate. Bisogna creare un clima nell'opinione pubblica atto a far capire alla gente gli elementi fondamentali della società. Oggi l'uomo in auto si sente superiore all'uomo in bicicletta, benché la bicicletta sia il veicolo delle masse. Perciò la bicicletta dovrebbe avere importanza primaria e la pianificazione delle strade e dei trasporti dovrebbe essere fatta in funzione della bicicletta, mentre l'automobile dovrebbe occupare un posto secondario.

Ma la situazione attuale è esattamente l'opposto: tutti i piani sono in funzione dell'automobile e mettono la bicicletta al secondo posto.

Le esigenze dell'uomo comune sono trascurate a vantaggio di quelle delle classi superiori. Questa capanna di Gandhi mostra al mondo come è possibile innalzare la dignità dell'uomo comune. E' anche un simbolo della felicità che possiamo trarre dalla pratica dei principi della semplicità, del servizio e della verità. Spero che nella conferenza che state per iniziare sulle Tecniche per i poveri del Terzo Mondo cercherete di tener presente questo messaggio.

DISVALORE

(Testo del discorso tenuto alla prima riunione pubblica della Entropy Society, Tokyo, Keyo University, 9 novembre 1986. Ampliato e integrato con "Disvaluation: The Secret Capital Accumulation" e "Beauty and the Junkyard", due manoscritti inediti completati nel marzo 1987)

In memoria di Joshiro Tamanoy

La prima riunione pubblica della Entropy Society giapponese ci fornisce un'occasione per commemorare il professor Joshiro Tamanoy. La maggior parte di noi l'ha conosciuto come amico e come insegnante. Le domande da lui sollevate riuniscono qui oggi seicento fisici, biologi, economisti e attivisti verdi.

Mentre occupava la cattedra di Economia all'Università di Tokyo, Tamanoy tradusse Karl Polanyi in giapponese. Ma nel suo insegnamento e nei suoi scritti egli ha saputo dare alle ricerche ecologiche un sapore squisitamente giapponese, ponendo in relazione le dimensioni fisica e culturale. Lo ha fatto mettendo a fuoco l'interazione fra l'ideologia economica di un'epoca e la corrispondente matrice suoloacqua della vita sociale. E' stato un attivo ambientalista e un autentico maestro. E nessuno che abbia apprezzato la sua amicizia dimenticherà mai la sua delicatezza.

Il nome di un male

Il professor Tamanoy nutriva poche illusioni. Ha riflettuto coraggiosamente sulle cause della guerra, della bruttezza e iniquità sociale moderne, fino a far fronte a un orrore quasi insostenibile. Ma l'equilibrio di Tamanoy-sensei resta indimenticabile: egli non perse mai la sua compassione e il suo sottile senso dell'umorismo. E' lui che mi ha fatto conoscere il mondo dei sopravvissuti che portano i segni della bomba di Hiroshima, gli "hibakusha". E io lo penso come un "hibakusha spirituale". Ha vissuto la sua vita riflessiva all'ombra di Hiroshima e di Minamata. Sotto quella nube, egli ha forgiato una terminologia atta a mettere in rapporto spazi storici e luoghi fisici.

A questo scopo si è servito del termine 'entropia' come "semeion", segno della minaccia incombente su una percezione squisitamente giapponese della località, a cui si riferiva con termini che, come "f-d'", non hanno un equivalente occidentale adeguato. E il tema dell'entropia era centrale nelle nostre conversazioni. In questa conferenza voglio esplorare entro quali limiti la nozione di 'entropia' può essere utilmente applicata ai fenomeni sociali, confrontandola con la nozione di 'rifiuto'. Poi intendo proporre la nozione di 'disvalore', nella speranza che serva a chiarire il concetto di entropia, quando esso è usato al di fuori della fisica e della teoria dell'informazione.

La parola 'entropia' fu introdotta da Clausius, un fisico tedesco. Nel 1850 Clausius aveva studiato il rapporto fra contenuto calorico e pressione assoluta di un sistema chiuso e aveva sentito il bisogno di dare un nome a questa funzione. Era un classicista dilettante e nel 1865 scelse quel termine di origine greca. Da allora, entropia è il nome di un algoritmo che descrive un fenomeno in precedenza non riconosciuto. Scegliendo proprio questa parola, Clausius ci ha fatto un favore. "Entrōpeo", in greco, significa 'girare, torcere, pervertire o umiliare'. A distanza di oltre un secolo dalla sua introduzione in fisica, il termine sembra ancora capace di evocare uno stravolgimento frustrante, in precedenza sconosciuto, che perverte le nostre migliori energie sociali e intenzioni morali.

Nel giro di pochi anni la parola 'entropia' è diventata l'indicatore universale di tutta una varietà di paradossali capovolgimenti che hanno due cose in comune. Sono tanto nuovi che il linguaggio di ogni giorno non dispone di alcuna espressione tradizionale per indicarli; e sono tanto esasperanti che la gente è ben contenta di evitare di menzionarli. Per circondare di tabù il proprio coinvolgimento in un consumo insostenibile di beni e di servizi, la gente fa appello alla non-parola 'entropia', facendo apparire il degrado sociale come semplice caso particolare di una legge naturale generale.

Quando si parla dell'impovertimento culturale che si manifesta in un'educazione

che istupidisce, in una medicina che fa ammalare e in un'accelerazione del ritmo di vita che serve solo ad ammazzare il tempo, si parla di perversione di buone intenzioni, non di energia o di flusso di informazione. Ci si riferisce agli effetti malefici di fini sociali inappropriati, che non hanno nulla dell'innocenza dell'inesorabile determinismo che siamo soliti associare all'entropia in fisica. Il degrado della varietà culturale per effetto dell'organizzazione transnazionale del flusso del denaro è conseguenza dell'avidità, non di una legge naturale. La scomparsa delle culture di sussistenza radicate nei suoli locali è una tragedia storica che si è sviluppata solo in epoca recente. La scomparsa di 'ideologie' che privilegiavano la matrice suolo-acqua è dovuta all'operato umano. La realtà che gli esseri umani della fine del ventesimo secolo danno per scontata non è qualcosa che è sempre esistito.

Tamanoy mi ha fatto capire che è possibile includere il suolo, l'acqua e il sole nell'antropologia filosofica, che è possibile parlare di una 'filosofia del suolo'. Dopo le mie conversazioni con lui ho riscoperto Paracelso, che propone lo stesso approccio. Una filosofia del suolo parte dalla certezza che la ragione è vana se non vi è un con-formarsi reciproco delle norme e della realtà tangibile; essa "vede" l'insieme dei corpi e del loro 'ambiente' come entità plasmata dalla cultura, che si manifesta in un luogo e in un tempo concreti. E questa interazione è configurata tanto dallo stile morale ed estetico quanto dagli 'spiriti', che l'arte e il rituale evocano dalla matrice terrestre di un luogo. La scomparsa delle matrici locali corrispondenti di suolo e società è un tema che non esamineremo mai abbastanza a fondo. Per questo il confronto fra degrado della varietà culturale e degrado cosmico dell'energia può essere utile, ma solo a una condizione: che comprendiamo i limiti entro i quali la scienza può ancora generare metafore. Come metafora, l'entropia può essere illuminante; come analogia esplicativa, può solo generare incomprensione.

L'entropia come metafora e come analogia riduttiva

La mia ultima conversazione con il professor Tamanoy ebbe luogo dopo un lungo giro della sua isola natale. Mi fece visitare Okinawa, incontrare i suoi amici e mi mostrò campi di battaglia, caverne-rifugi e raffinerie. Dall'alto di una curva su una strada di montagna guardammo la baia, con i campi petroliferi e la sua attuale desolazione. I crostacei, gli orti e la vita dei villaggi erano ormai scomparsi. Discutemmo del pericolo insito nel trascurare un albero morente per parlare di inquinamento globale. Indubbiamente l'inquinamento e la morte degli alberi sono mali di dimensioni mondiali. Ma questo deterioramento mondiale e la sua tangibile evidenza non dovrebbero mai farci dimenticare la tristezza per questo albero particolare, per questo paesaggio particolare, per la coltivazione di molluschi di quest'uomo particolare. Il linguaggio tecnico può facilmente neutralizzare la nostra ira muta a proposito di un pezzo di terra coltivata che conoscevamo, trasformata in asfalto e cemento. Parlare della distruzione della bellezza come esempio di entropia è difficile. La metafora tende a nascondere la sordida malvagità che altrimenti deploreremmo e in cui chiunque viaggi in auto o in aereo è coinvolto. I termini tecnici sono notoriamente inadatti all'uso metaforico. Quando vengono trasportati nel contesto di un discorso etico, quasi inevitabilmente ne uccidono il significato morale.

Le "parole" reali sono circondate da una nuvola di connotazioni. I

"termini", al contrario, sono privi di connotazioni. Una nuvola di connotazioni circonda le parole, e tintinna come un sonaglio a vento mosso dalla voce. 'Entropia' non è una parola cosiffatta, benché molti cerchino di usarla come tale. Quando la si usa così, ha due limiti: perde il filo tagliente che aveva come termine, senza acquistare mai le risonanze di una parola in senso forte. In una poesia è un sasso, e in un discorso politico un chiodo.

Le parole che la gente usa quando vuol dire qualcosa di importante non sono n, arbitrariamente prese da una lingua morta come il greco antico, n, rese significanti mediante una definizione. Ogni parola genuina ha un proprio luogo natio: è come una pianta radicata in una radura. Alcune parole strisciano come rampicanti, altre sono come alberi dal legno duro. In ogni caso il loro comportamento è determinato dal parlante: ciascun parlante cerca di far dire alle sue parole quello che vuol significare. Ma il termine 'entropia' non ha un chiaro significato, quando non è usato come nome di una cifra. Nessuno può dire a chi pronuncia questa parola che la sta usando male. Non c'è un modo giusto di usare un termine tecnico in una conversazione ordinaria.

Quando il termine 'entropia' viene usato nell'ambito del discorso ordinario, perde il potere di indicare una formula: non si adatta n, alla frase n, al sistema

matematico. E manca anche del potere di connotazione delle parole in senso forte. Irraggia un alone di evocazione che, a differenza dei significati delle vere parole, è vago e arbitrario. Quando 'entropia' appare in un discorso politico, il suo uso dà all'affermazione un'apparenza di scientificità, mentre con ogni probabilità è priva di senso. Se è convincente, non lo è per forza propria, ma per seduzione irrazionale. Il termine, dando l'impressione che la cosa detta sia importante e scientifica, vela una perversione morale da cui altrimenti il parlante si ritrarrebbe inorridito.

Quello che vedo, quello che mi fa piangere, quello che mi disturba profondamente nella degradata isola di Okinawa è il prodotto di presunzione, aggressione e avidità umane. Il concetto di entropia suggerisce fortemente un'analogia fra azioni che appartengono alla sfera dell'umana libertà e leggi cosmiche. Parlando di aggressione, avidità e disperazione in termini di entropia, giustifico il crimine e l'incuria umani evocando una necessità cosmica. Invece di confessare che con il mio stile di vita faccio progredire un male, suggerisco che la distruzione della bellezza e della varietà sia il destino inevitabile tanto della natura quanto della cultura. Questo è il tema di cui Tamanoy ha parlato. Egli ha descritto l'interazione locale, ideologicamente plasmata, dell'uomo e della terra come il centro del cosmo.

E tuttavia, malgrado questa ambiguità, la parola 'entropia' conserva un suo valore. Usata come metafora suggestiva e sempre zoppicante, anziché come analogia riduttiva, è servita a risvegliare alcuni alle realtà del degrado sociale, della perdita di bellezza e varietà, del dilagare dello squallore e della banalità. Ci ha aiutato a riconoscere il rumore di fondo, le onde insensate di stimoli che bombardano continuamente i nostri sensi esterni e interni. Se fossi sicuro che la gente ne tiene presenti le limitazioni, non vorrei perderla.

Entropia e disvalore

Prese alla lettera, le metafore producono delle assurdità. Insistere che il cervello del proprio figlio è un computer non è altro che una forma di arroganza paterna oggi di moda. Tuttavia gran parte dell'efficacia di una metafora dipende proprio dallo shock provocato nell'ascoltatore da un intenzionale abuso linguistico. E la metafora funziona solo quando i due regni che questo meta-ferry, questo metatraghetto, collega sono rive entrambe conosciute all'ascoltatore. Ora, pochi regni sono più oscuri e lontani fra loro di quelli che la metafora dell'entropia cerca di collegare. Alla maggior parte degli ascoltatori il mondo della scienza ispira soggezione: per definizione, il suo linguaggio matematico è estraneo all'uomo della strada. D'altro canto, il regno in cui la metafora dell'entropia dovrebbe farci da guida, l'universo dell'inquinamento misurato, della sicurezza basata su equilibri apocalittici, dell'educazione programmata, della malattia medicalizzata, della morte computerizzata e di altre forme di follia istituzionalizzata, è tanto spaventoso che riesco ad affrontarlo solo con il rispetto che è dovuto al diavolo, nel costante timore di perdere la sensibilità del mio cuore abituandomi al male.

Questo è il pericolo associato all'uso del termine 'entropia' per indicare il frustrante e onnipresente stravolgimento socioeconomico che perverte moralmente quasi ogni aspetto della vita postmoderna.

Tuttavia il termine ci è utile, poiché ci costringe a riconoscere che siamo senza parole di fronte a un'evoluzione sociale che (falsamente) dà l'impressione di essere tanto naturale quanto l'ipotetico caos che risulterebbe dall'evoluzione irreversibile dell'universo.

Una parola atta a indicare questo stravolgimento dovrebbe comprendere la natura storica e morale della nostra tristezza, la perfidia e la depravazione che causano la perdita della bellezza, dell'autonomia e di quella dignità che rende la fatica umana degna di essere vissuta.

'Entropia' ci presenta il deterioramento come una legge cosmica che ha avuto inizio con il Big Bang. Il degrado sociale che vogliamo indicare non ha la medesima natura di una proprietà dell'universo. E' qualcosa che ha avuto un inizio nella storia umana e a cui, proprio per questa ragione, è possibile mettere fine.

Io propongo 'disvalore' come parola appropriata per indicare tale degrado. La parola 'disvalore' può essere messa in rapporto con il degrado del valore proprio come l'entropia è in rapporto con il degrado dell'energia. L'entropia è una misura del passaggio dell'energia a una forma non più convertibile in 'lavoro' fisico.

'Disvalore' esprime quel deterioramento dell'ambiente di uso comune e della cultura, per effetto del quale il lavoro tradizionale è privato della sua capacità di assicurare la sussistenza. In questo l'analogia fra i due concetti è abbastanza stretta

da giustificare il salto metaforico dall'astrofisica ai moderni stili di vita e viceversa.

So bene che la parola 'disvalore' non è d'uso comune. Una cosa in precedenza ritenuta preziosa può svalutarsi; le azioni di una società possono perdere valore; le monete antiche possono aumentare di valore; la sociologia critica può assumere una posizione neutra rispetto ai valori; un amore insincero non ha valore. In tutte queste applicazioni il parlante dà per scontato il significato della parola valore.

Nell'uso corrente, dunque, 'valore' può significare quasi ogni cosa.

Anzi, può sostituire il concetto di 'bene'. 'Valore' è nato dallo stesso atteggiamento mentale che, nella seconda metà del secolo scorso, ha prodotto i concetti di 'forza lavoro', 'rifiuto', 'energia' ed 'entropia'.

Il concetto di disvalore consente di mostrare sia le omologie sia le contraddizioni che esistono fra il degrado fisico e quello sociale.

Mentre il 'lavoro' in fisica tende ad aumentare l'entropia, la produttività economica del lavoro si basa sulla precedente svalorizzazione dell'attività di sussistenza. I rifiuti e il degrado sono di solito considerati effetti collaterali della produzione di valori. Io suggerisco esattamente l'opposto: sostengo che l'accumulazione di valore economico è possibile soltanto grazie alla precedente trasformazione della cultura in 'rifiuto', trasformazione che può essere vista anche come creazione di disvalore.

La parabola dei 'rifiuti' di Città del Messico

Città del Messico ha regalato al mondo un nuovo flagello. In questa città salmonella e ameba vengono ormai comunemente trasmesse attraverso le vie respiratorie. Appena arrivati nella valle di Tenochtitlané a 2400 metri sopra il livello del mare, inevitabilmente si fa fatica a respirare quell'aria rarefatta. Ma cinquant'anni fa era un'aria frizzante e pulita. Oggi l'aria che si inala nei propri polmoni è massicciamente inquinata da uno smog con alta densità di particelle solide, molte delle quali sono agenti patogeni. Un insieme specifico di condizioni sociali contribuisce all'incubazione e alla dispersione di quei batteri. Alcune di esse illustrano come la crisi delle culture tradizionali, l'ideologia e il pregiudizio accademico si combinino insieme nella creazione di disvalore. L'evoluzione di Città del Messico nel corso degli ultimi tre decenni è una parabola di ammonimento che descrive l'efficiente fabbricazione di disvalore.

Nel giro di quarant'anni la città è cresciuta da uno a oltre venti milioni di abitanti. L'aspetto comune dei diversi ambienti da cui la maggioranza degli immigranti proviene è la presenza di spazi aperti quasi illimitati. E l'agricoltura precolombiana non si serviva di grandi animali domestici: la mucca, il cavallo e l'asino sono di importazione europea. Il concime di origine animale era perciò scarso e la concimazione con escrementi umani era la norma. La maggior parte degli immigrati recenti proviene da zone rurali. Essi non hanno per tradizione abitudini igieniche adatte a un ambiente densamente popolato. E in Messico il concetto di defecazione non è mai stato elaborato con l'attenzione che a esso hanno dedicato il mondo indù, musulmano o confuciano. Non stupisce quindi che a Città del Messico, oggi, da quattro a cinque milioni di persone non dispongano di alcun luogo appropriato ove deporre escrementi, urina e sangue. Inoltre, l'urbanizzazione culturale delle modalità di comportamento originarie degli immigrati è paralizzata dall'ideologia del w.c.

Una cecità elitaria rispetto al senso culturale degli escrementi, quando essi sono prodotti in una città moderna, confluisce con fantasie altamente specializzate, impiantate nelle menti dei burocrati messicani dalle scuole di igiene internazionali. Il pregiudizio anglosassone che inibisce la defecazione a meno che uno non stia seduto sopra un'apposita tazza contenente acqua, e abbia un rotolo di carta igienica a portata di mano, è divenuto endemico nell'élite di governo messicana. Di conseguenza, i dirigenti politici messicani sono straordinariamente incapaci di vedere il reale problema che hanno di fronte. Inoltre, questa élite ha ceduto alla tentazione di progetti grandiosi durante il boom petrolifero dell'inizio degli anni Settanta.

A quell'epoca si intrapresero immensi lavori pubblici, mai portati a termine. Le

rovine dei progetti abbandonati vengono indicate come simboli di uno sviluppo che ben presto riprenderà. Mentre molti fra i poveri si rendono conto che la fine dello sviluppo è vicina, il governo continua a parlare di una crisi economica transitoria, che ha momentaneamente strozzato il flusso di dollari e di acqua. Il loro condizionamento all'uso del w.c., insieme all'illusione di vivere una crisi di breve durata, rende i pianificatori e gli esperti di sanità ciechi all'evidenza del fatto che la massa di escrementi dei loro quattro milioni di vicini senza gabinetto continua ad accumularsi, a decomporsi e ad atomizzarsi nell'aria rarefatta dell'altopiano.

Il terremoto messicano

Nel settembre 1985 un terremoto scosse non solo la capitale, ma anche l'autocompiacenza di alcuni professionisti. Gli ingegneri e i pianificatori sanitari in paesi come il Messico quasi inevitabilmente appartengono alla classe sociale che, per definizione, usa il w.c. Ma nel 1985 molti di loro si trovarono senz'acqua, sia in casa sia in ufficio, per diverse settimane. Per la prima volta, alcuni commentatori sulla stampa cominciarono a chiedersi se igiene significasse inevitabilmente la diluizione delle feci e la produzione di acque nere. Quello che avrebbe dovuto essere ovvio a tutti da tempo divenne improvvisamente una conclusione evidente per alcuni: l'economia messicana non è in grado di assicurare la fornitura di acqua per vari milioni di gabinetti in più a Città del Messico.

Inoltre, anche se ci fossero abbastanza soldi, e anche se si applicassero norme restrittive per limitare lo scarico dell'acqua nei gabinetti, la generalizzazione del w.c. rappresenterebbe una disastrosa aggressione nei confronti del mondo rurale che circonda la capitale. Il tentativo di pompare i milioni di metri cubi d'acqua necessari devasterebbe l'agricoltura semiarida delle comunità rurali circostanti in un raggio di quasi duecento chilometri. Di conseguenza creerebbe un flusso di altri milioni di immigranti verso la città.

Migliaia di ettari di fragili terrazze di terreno fertile (alcune delle quali costruite prima dell'arrivo degli spagnoli), abbandonati, verrebbero distrutti dall'erosione. Il centro dell'altopiano mesoamericano diverrebbe un deserto permanente. E tutta questa rovina sarebbe conseguenza di un'ideologia che tratta gli esseri umani come naturali produttori di rifiuti. Contestando tale ideologia, una nuova opposizione politica lanciò la proposta di creare unità di compostaggio tanto per i ricchi quanto per i poveri.

E' interessante osservare come quel gruppo, piccolo, ma potenzialmente influente, fu toccato dal crollo dell'ideologia del w.c. I suoi membri videro frantumarsi davanti ai propri occhi l'ideale della "normalidad" (che in spagnolo significa anche perpendicolarità). Questa gente, comprendente alcuni professionisti ma per lo più abbastanza povera, prigioniera della più grande metropoli del mondo, rifiutò i simboli della vita urbana: grattacieli, tunnel autostradali e mostruosi ipermercati. Le rovine del centro città divennero per loro un segno di speranza. Certezze fino ad allora scontate in materia di acqua e di escrementi divennero tema di umorismo. Lo sviluppo economico divenne l'argomento favorito delle barzellette che si raccontavano nelle "pulquerias": non lo si vedeva più come produttore di un'accumulazione di valore, ma come produttore di un immenso stronzo di cemento e di plastica, la cui imbarazzante presenza richiedeva l'intervento di servizi professionali specializzati. Le fognature divennero il simbolo di tutti i

rimedi che si rendono necessari in una città costruita per le abitudini 'defecatorie economiche' dell'"Homo oeconomicus".

Storia dei rifiuti

Una definizione sociale degli escrementi che esclude la possibilità della loro trasformazione in concime è strumento simbolico della trasformazione delle persone stesse in rifiuti. La gente impara a dipendere da servizi anche quando agisce sotto l'impulso dei bisogni più elementari. In questo senso, il w.c. è un dispositivo per inculcare l'abitudine all'auto-rifiuto o autosvalorizzazione, che prepara l'individuo a dipendere da servizi scarsi anche in altre sfere. Esso dà origine alla percezione corporea dell'"Homo generatore di rifiuti". Quando le persone capiscono che varie volte il giorno i loro bisogni di evacuazione causano un degrado dell'ambiente, diviene facile convincerli che la loro esistenza stessa non può che contribuire all'entropia.

I rifiuti non sono la conseguenza naturale dell'esistenza umana. Il professor Ludolf Kuchenbuch, che sta lavorando a una storia dei rifiuti, lo ha dimostrato. Il concetto di rifiuto, che noi diamo per scontato, ha fatto la sua comparsa solo nel 1830. Prima di allora la parola inglese "waste", 'rifiuto', come verbo e come nome indicava solo 'devastazione, distruzione, desertificazione, degrado'. Non denotava qualcosa che può essere portata via. I professori Tamanoy e Murata hanno costruito la loro teoria su un presupposto analogo: se una cultura migliora sistematicamente l'interazione di sole, suolo e acqua, il suo contributo complessivo al cosmo è positivo. Le società creatrici di rifiuti sono quelle che distruggono la matrice suoloacqua locale e diventano centri di espansione per la devastazione delle culture circostanti. L'entropia appare per via della distruzione delle culture e del loro ambiente d'uso comune.

Non è perciò giustificato attribuire a tutte le culture una politica di gestione dei rifiuti. I concetti di miasma e di tabù non sono antenati del moderno concetto di inquinamento. Sono regole simboliche che accrescono l'integrazione sociale e proteggono le culture di sussistenza. Il cosiddetto sviluppo è una svalorizzazione programmata di tali protezioni.

Disvalore e rifiuti

Il disvalore resta invisibile finché sussistono due condizioni. La prima è la diffusa convinzione che le categorie economiche, il cui compito è la misura dei 'valori', siano applicabili anche a comunità la cui attività non è orientata ai valori, ma al bene. Il bene fa parte di una 'ideologia' locale in rapporto con la miscela di elementi nativa di un luogo specifico (per usare le parole di Paracelso e Tamanoy), mentre i valori sono una misura che corrisponde all'astratta ideologia della scienza. La seconda ragione della cecità al disvalore è un'ossessiva certezza della fattibilità del progresso. La riduzione della convivialità a economia primitiva e l'orrore della tradizione, mascherato da impegno per il progresso altrui, insieme alimentano la miope distruzione del passato. La tradizione viene vista come una sorta di rifiuto storico, da buttar via con la vecchia immondizia.

Solo dieci anni fa sembrava ancora possibile parlare del progresso del ventesimo secolo con una certa sicurezza. L'economia appariva come una macchina fatta per accrescere il flusso del denaro. Energia, informazione e denaro sembravano tutti e tre seguire le stesse regole; e le leggi dell'entropia erano ugualmente applicabili alle tre realtà.

Lo sviluppo della capacità produttiva, la moltiplicazione dei lavoratori con una preparazione professionale e l'aumento dei risparmi erano visti come elementi di una 'crescita' che, prima o poi, avrebbe portato più denaro a più persone. Malgrado l'accresciuto flusso di denaro provocasse una crescente disintegrazione sociale, il requisito fondamentale per soddisfare i bisogni essenziali di più persone veniva ravvisato nella disponibilità di sempre più denaro. L'entropia sembrava allora un'analogia seducente per indicare il degrado sociale risultante da questo processo.

Ma nel frattempo è cominciata una nuova e radicale messa in discussione delle verità economiche. Soltanto vent'anni fa, non risultava ancora ridicolo cercare di pianificare una comunità mondiale fondata sui concetti di uguale dignità e reciproca correttezza in base a un modello termodinamico di flussi di valore. A metà degli anni Ottanta non è più così. Non solo la promessa dell'uguaglianza umana, ma anche quella di un'uguale probabilità di sopravvivenza suona oggi vuota. Su scala mondiale è ovvio che la crescita ha concentrato i benefici economici, svalORIZZANDO simultaneamente persone e luoghi, in modo tale che la sopravvivenza è divenuta impossibile al di fuori dell'economia monetaria. Più persone sono oggi miserabili e impotenti che mai in passato. Inoltre, i privilegi accessibili solo grazie a un reddito elevato consistono sempre più nella possibilità di fuga dal disvalore che tocca le vite di tutti.

L'ideologia del progresso economico getta un'ombra di disvalore su quasi tutte le attività culturalmente formate al di fuori del flusso del denaro. Le credenze nelle

norme igieniche tradizionali degli immigranti che arrivano a Città del Messico vengono svalorizzate molto prima che sia possibile fornire loro gabinetti efficienti. La gente viene costretta ad assumere una nuova topologia mentale in cui i luoghi adatti alla defecazione sono scarsi, mentre le risorse necessarie a creare tali luoghi sono molto al di là della disponibilità della nuova economia in cui si trova inserita.

L'ideologia della produzione e del consumo, governata dalla condizione implicita della scarsità 'naturale', si radica nella loro mente ben prima che la realtà in cui vivono possa offrire loro lavori pagati o denaro. Autodegrado, autosvalorizzazione, autorifiuto sono diversi nomi per questa creazione delle condizioni sociali necessarie alla legittima crescita di un'economia monetaria.

E' qui che entra in gioco Joshiro Tamanoy. Egli ha non solo tradotto, ma insegnato Karl Polanyi. Ha raccolto la distinzione, che risale a Polanyi, fra economie formali ed economie sostanziali. A quarant'anni di distanza da Polanyi, il lavoro di Tamanoy, che conosco solo attraverso le nostre conversazioni, dato che la maggior parte dei suoi scritti è in una lingua che mi è ignota, ha introdotto questa distinzione nel Giappone moderno. Essa si presta a riassumere il senso del nostro discorso. L'entropia è probabilmente una metafora efficace per descrivere la svalorizzazione in un'economia formale. I flussi di denaro e di informazione sono in qualche modo paragonabili al flusso di calore. Ma è ormai ovvio che la macroeconomia non ci dice nulla di quello che la gente considera il bene. Pertanto l'entropia non può prestarsi a spiegare la devastazione di forme culturali sostanziali, in cui le persone agiscono al di fuori dell'economia formale monetaria. Lo 'scambio' di doni o il movimento di beni nell'economia sostanziale sono per loro natura eterogenei rispetto al modello del flusso di valori postulato dall'economia formale. E, diffondendosi, il modello del flusso termodinamico uccide un modo di vita a cui l'entropia resterà per sempre estranea.

LE TRE DIMENSIONI DELLA SCELTA PUBBLICA

(Discorso introduttivo alla sedicesima 'General Assembly of the Society for International Development'

Colombo, Sri Lanka, 15 agosto 1979)

A che cosa hanno portato sedici anni della vostra guerra contro la sussistenza si vede bene guardando nello specchio dello sviluppo.

Negli anni Sessanta, il concetto di 'sviluppo' acquisì uno status paragonabile a quelli di 'libertà' e 'uguaglianza'. Assicurare lo sviluppo altrui divenne il dovere e compito dei ricchi. Lo sviluppo veniva descritto come un programma di costruzione: individui di ogni colore parlavano di «costruire la nazione» e ne parlavano senza arrossire. Lo scopo immediato di questi programmi di ingegneria sociale era quello di installare, in una società che non ne fosse ancora dotata, un complesso equilibrato di strutture: costruire più scuole, più ospedali, più strade, nuove fabbriche, linee elettriche e, nello stesso tempo, creare una popolazione addestrata a far funzionare queste strutture e ad averne bisogno.

La nemesi dello sviluppo

L'imperativo morale di dieci anni fa ora ci appare ingenuo; pochi pensatori critici sono disposti oggi ad adottare una simile visione strumentale della società desiderabile. Una schiera di ragioni hanno contribuito a questo cambiamento di opinioni. Le esternalità indesiderabili superano i benefici dello sviluppo. Il carico fiscale di scuole e ospedali è superiore a quanto la maggior parte delle economie riesce a tollerare. Le 'città fantasma' che nascono in funzione delle strade impoveriscono il paesaggio rurale e urbano. I secchi di plastica prodotti a San Paolo sono sì più leggeri e più economici di quelli fatti di rottami metallici dagli stagnai del Brasile occidentale, ma da un lato essi portano alla scomparsa degli stagnai e dall'altro i fumi della plastica lasciano una traccia nell'ambiente, un nuovo tipo di fantasma. La distruzione di arti antiche e la produzione di questi veleni sono "sottoprodotti inevitabili" del processo e si sottrarranno a ogni esorcismo per lungo tempo. La creazione di cimiteri per i rifiuti industriali costa troppo, più di quanto valgano i secchi di plastica. In gergo economico, i 'costi esterni' superano non solo i profitti realizzati, ma anche i salari pagati nella produzione dei secchi di plastica.

Queste esternalità in aumento sono tuttavia solo un aspetto del conto che lo sviluppo ci presenta. L'altro aspetto è costituito dalla "controproduttività". Le esternalità rappresentano costi 'al di fuori' del prezzo pagato dal consumatore per ciò che acquista: costi che ricadranno a un certo punto su di lui, su altri o sulle generazioni future. Ma la controproduttività è un nuovo tipo di delusione, 'interno' all'uso stesso della merce acquistata. Questa controproduttività intrinseca, componente inevitabile di tutte le istituzioni moderne, è la frustrazione costante della maggioranza povera dei clienti di ogni istituzione, vissuta intensamente, ma raramente definita. Ciascun settore principale dell'economia produce le proprie specifiche e paradossali contraddizioni. Ciascuno necessariamente produce effetti opposti a quelli per cui è stato concepito. Gli economisti, che stanno diventando sempre più abili nel monetizzare le conseguenze esterne, sono incapaci di quantificare le conseguenze interne negative e di misurare la frustrazione intrinseca, spesso non definibile in termini di costo, dei clienti prigionieri di un dato prodotto. Per la maggior parte delle persone, la scuola trasforma le differenze genetiche in certificati di inferiorità; la medicalizzazione della salute accresce la domanda di servizi sanitari molto al di là del possibile e dell'utile e mina quella capacità organica di resistenza che il buon senso comune chiama 'salute'; i trasporti, in gran parte concentrati durante le ore di punta, accrescono il tempo che la gente passa prigioniera del traffico, riducendo sia la libertà di spostamento sia la possibilità di incontrarsi. Lo sviluppo di enti pubblici di assistenza, educativi, medici e di altro tipo, ha di fatto allontanato la maggior parte degli utenti dagli

scopi per cui questi progetti sono stati creati e finanziati. Questa frustrazione istituzionalizzata, conseguenza di una forma di consumo obbligatorio, va ad aggiungersi alle nuove esternalità. Essa richiede un'intensificata produzione di servizi di riparazione e di eliminazione, che impoveriscono e perfino distruggono individui e comunità, colpendoli in maniera specifica rispetto alla classe. Queste forme peculiarmente moderne di frustrazione, di paralisi e di distruzione screditano totalmente la descrizione della società desiderabile in termini di capacità produttiva.

La difesa dai danni inflitti dallo sviluppo, molto più che l'accesso a qualche nuova 'soddisfazione', è divenuta il privilegio più ricercato.

Sei arrivato se puoi permetterti di andare e tornare dal lavoro fuori dalle ore di punta; hai probabilmente frequentato una scuola di élite se puoi permetterti di prendere in considerazione la possibilità di partorire in casa; possiedi conoscenze rare e speciali se quando sei malato puoi fare a meno del medico; sei ricco e fortunato se puoi respirare aria pura; e non sei certo povero anche solo se sei in grado di costruirti da te un capanno. Le classi subalterne oggi sono costituite da coloro che sono costretti a consumare i pacchetti controproduttivi e i servizi offerti dai loro autonominatisi protettori; i privilegiati sono quelli che sono liberi di rifiutarli.

Un nuovo atteggiamento, perciò, si è andato formando in questi ultimi anni. La consapevolezza che, per via dei vincoli ecologici, non siamo in grado di permetterci uno sviluppo equo ha portato molti a capire che, anche se lo sviluppo equo fosse possibile, non ne vorremmo più di quanto già ce ne sia n, per noi n, per altri.

Dimensioni della riparazione

Dieci anni fa tendevamo a distinguere le opzioni sociali esercitate nella sfera politica da quelle tecniche, di competenza dell'esperto.

Le prime dovevano mettere a fuoco gli obiettivi, le seconde i mezzi.

Grosso modo, le opzioni in materia di società desiderabile coprivano uno spettro che andava da destra a sinistra: da una parte lo 'sviluppo' capitalista, dall'altra quello socialista. Il "come" veniva lasciato decidere agli esperti. Questo modello unidimensionale della politica è ora "passé". Oggi, oltre a quella di 'chi prende che cosa', altre due aree di scelta sono diventate temi politici: quella della legittimità stessa del giudizio pubblico sui mezzi di produzione appropriati e quella dell'equilibrio fra crescita e libertà. Di conseguenza, tre classi indipendenti di opzioni si presentano come tre assi fra loro perpendicolari di scelte sociali. Sull'asse x metto i temi in rapporto con la gerarchia sociale, l'autorità politica, la proprietà dei mezzi di produzione e l'allocazione delle risorse, il campo in cui le scelte vengono normalmente descritte in termini di destra e di sinistra. Sull'asse y colloco le scelte tecniche, disposte secondo uno spettro che va dal 'duro' al 'morbido' (estendendo questi termini a un senso molto più ampio di quello legato al dibattito pro e contro l'energia nucleare). Non solo i beni, ma anche i servizi sono toccati dalla scelta fra alternative dure e morbide.

Una terza scelta cade sull'asse z. Essa non riguarda n, il privilegio n, la tecnica, bensì la natura della soddisfazione umana. Per caratterizzare i due estremi della scelta, userò termini che Erich Fromm ha chiarito in modo esauriente. In fondo alla scala colloco un'organizzazione sociale che cerca soddisfazione nell'"avere"; in cima, una che cerca soddisfazione nel "fare". In fondo, quindi, metto una società ad alta intensità di merci, dove i bisogni sono sempre più definiti in termini di beni confezionati e di servizi progettati e prescritti da professionisti ed erogati sotto il loro controllo.

Questo ideale sociale corrisponde a un'umanità di individui mossi da considerazioni di utilità marginale: l'immagine che si è sviluppata a partire da Mandeville via Smith e Marx fino a Keynes e che Louis Dumont chiama "Homo oeconomicus". All'estremo opposto, in cima all'asse z, colloco, disposte a ventaglio, una gran varietà di attività di sussistenza. Chi le esercita mostra, in modi che sono peculiari a ciascuna attività, il proprio scetticismo di fronte alle promesse della crescita. In quelle nuove società dove gli strumenti tecnici moderni servono a facilitare la creazione di valori d'uso, le merci e la produzione industriale in generale sono apprezzate solo nella misura in cui divengono risorse o strumenti per l'attività di sussistenza. Questo ideale sociale corrisponde all'"Homo habilis": è un'immagine che comprende numerosi individui in vario modo competenti nel

rapportarsi alla realtà, a differenza dell'"Homo oeconomicus", la cui esistenza è definita da 'bisogni' standardizzati. In queste società, le persone che scelgono l'indipendenza e si definiscono il proprio orizzonte traggono più soddisfazione dal fare e dal costruire oggetti per l'uso immediato che dal possesso di merci prodotte da schiavi o macchine. Perciò, in esse ogni progetto culturale è necessariamente modesto. La gente si spinge fin dove può in direzione dell'autosufficienza, producendo da sé quello che è in grado di produrre, scambiando il sovrappiù con i vicini ed evitando nella misura del possibile i prodotti del lavoro salariato.

La forma della società contemporanea è il prodotto delle scelte attuali lungo questi tre assi indipendenti. E la credibilità di una comunità politica oggi dipende dal grado di partecipazione pubblica in ciascuno dei tre gruppi di opzioni. Possiamo sperare che la bellezza dell'immagine particolare, socialmente articolata, di ciascuna comunità diventi il fattore determinante del suo impatto internazionale. L'esempio estetico ed etico può sostituire la competizione fra indicatori economici. Di fatto, non abbiamo altra strada aperta. Un modo di vita caratterizzato dall'austerità e dalla modestia, che richiede un forte impegno personale ed è realizzato su piccola scala, non si presta ad essere propagato con le tecniche del marketing. Società ricche e povere verrebbero a trovarsi effettivamente sullo stesso piano, per la prima volta nella storia. Ma perché questo si avveri, dobbiamo prima superare l'attuale visione dei rapporti internazionali Nord-Sud in termini di sviluppo.

Ascesa e caduta del lavoro salariato

Un altro obiettivo prioritario dei nostri tempi, il pieno impiego, va anch'esso riesaminato. Dieci anni fa, le posizioni nei confronti dello sviluppo e della politica erano più semplicistiche di quanto possiamo permetterci oggi; e l'atteggiamento verso il lavoro era maschilista e ingenuo. Il lavoro era identificato con l'impiego retribuito e gli impieghi prestigiosi erano riservati agli uomini. L'analisi del lavoro ombra, del lavoro fatto al di fuori dell'impiego, era tabù. La sinistra lo considerava un residuo della riproduzione primitiva; la destra una forma di consumo organizzato. Gli uni e gli altri erano d'accordo che con lo sviluppo tale lavoro sarebbe andato scomparendo.

La lotta per ottenere più posti di lavoro, uguale salario per uguali mansioni e più salario per tutti relegò in un angolo scuro, invisibile sia alla politica sia all'economia, il lavoro fatto al di fuori dell'impiego. Recentemente le femministe, insieme con alcuni economisti e sociologi che studiano le cosiddette strutture intermedie, hanno cominciato a esaminare il contributo non pagato a un'economia industriale, contributo che proviene soprattutto dalle donne. Tutti costoro parlano di 'riproduzione' come complemento alla produzione. Ma per lo più i personaggi che occupano il palcoscenico, che si autodefiniscono radicali, discutono nuovi modi di creare impieghi tradizionali, nuovi modi di distribuire gli impieghi esistenti e la trasformazione del lavoro domestico, dell'educazione, della maternità e del tempo passato sui trasporti in lavoro retribuito. Sotto la pressione di tali richieste, l'obiettivo del pieno impiego appare altrettanto improbabile di quello dello sviluppo.

Nuovi attori, che mettono in discussione la natura stessa del lavoro, stanno venendo alla ribalta. Essi distinguono il lavoro industrialmente strutturato, pagato o meno, dall'attività orientata alla sussistenza al di fuori dei confini dell'impiego e della supervisione dei tutori professionali. I loro dibattiti toccano temi fondamentali sull'asse verticale. La scelta pro o contro l'uomo assuefatto alla crescita decide se la 'disoccupazione' (il non impiego, cioè l'effettiva libertà di lavorare in maniera indipendente da una retribuzione o da un salario) sia da considerare un male e una disgrazia, oppure una cosa utile e giusta.

In una società ad alta intensità di merci, tutti i bisogni fondamentali, dall'alloggio all'educazione, dai trasporti al parto, sono soddisfatti mediante i prodotti del lavoro salariato. L'etica del lavoro che informa una tale società legittima l'impiego retribuito e squalifica l'attività di sopravvivenza indipendente. Ma la diffusione del lavoro salariato ha un effetto ulteriore: essa divide il lavoro non retribuito in due tipi di attività opposti. Mentre la regressione del lavoro non retribuito in seguito all'invasione del lavoro salariato è stata ampiamente descritta,

la creazione di un nuovo tipo di lavoro è stata sistematicamente ignorata: il lavoro non retribuito complementare alla produzione e ai servizi industriali. Quello che è una sorta di lavoro forzato o di servitù industriale al servizio di un'economia ad alta intensità di merci va distinto attentamente dal lavoro orientato alla sussistenza al di fuori del sistema industriale.

Se non si tiene conto chiaramente di questa distinzione nelle scelte relative all'asse z, si corre il rischio di creare una società del benessere ecologica, ma repressiva, in cui il lavoro non retribuito è guidato da professionisti. La servitù delle donne nella sfera domestica è l'esempio più ovvio. Il lavoro domestico non è retribuito.

N, è un'attività di sussistenza nel senso in cui la maggior parte del lavoro fatto dalle donne lo era ai tempi in cui, insieme ai loro uomini, usavano l'intero spazio domestico come ambiente e mezzo per creare gli elementi necessari alla sopravvivenza della maggior parte dei suoi abitanti. Il lavoro domestico moderno è standardizzato da prodotti progettati in base alle esigenze dell'industria; e viene imposto alle donne secondo modalità sessiste per costringerle nei ruoli di riproduzione, rigenerazione e motivazione del lavoratore salariato. Portato all'attenzione generale dalle femministe, il lavoro domestico è solo una espressione di quella vasta economia ombra che si sviluppa in tutte le società industriali come necessario complemento all'espansione del lavoro salariato. Questo complemento ombra, insieme all'economia formale, è un elemento costitutivo del modo di produzione industriale. E' sfuggito finora all'analisi economica, come la natura ondulatoria delle particelle elementari è sfuggita alla fisica fino all'avvento della teoria quantistica. E quando gli si applicano i concetti sviluppati per il settore dell'economia formale, tali concetti distorcono quelle realtà che non sfuggono loro completamente.

In queste analisi la differenza vera fra due generi di attività non pagata, il lavoro ombra complementare al lavoro salariato e il lavoro di sussistenza, che si oppone a entrambi, sfugge sistematicamente.

Perciò, man mano che le attività di sussistenza diventano più rare, tutte le attività non pagate assumono una struttura analoga al lavoro domestico. Le società orientate verso la crescita inevitabilmente portano alla standardizzazione e alla gestione professionale di tutte le attività, pagate e non.

Un'opposta visione del lavoro prevale in una comunità che sceglie uno stile di vita orientato alla sussistenza. In essa l'obiettivo è il capovolgimento dello sviluppo, la sostituzione dell'azione personale ai beni di consumo e di strumenti conviviali agli strumenti industriali. In essa sia il lavoro salariato sia il lavoro ombra declinano, perché ai loro prodotti, merci e servizi, viene dato valore in primo luogo come mezzi per attività sempre creative, anziché come fini in sé, cioè in funzione del consumo obbligato. In essa la chitarra è tenuta in maggior considerazione del disco, la biblioteca dell'aula scolastica e l'orto del supermarket. In essa il controllo personale di ciascun lavoratore sui suoi mezzi di produzione determina l'orizzonte circoscritto di ciascuna impresa, condizione necessaria per la produzione sociale e per lo sviluppo dell'individualità di ciascun lavoratore. Questo

modo di produzione esiste anche nella schiavitù, nella servitù della gleba e in altre forme di dipendenza.

Ma esso fiorisce, libera tutta la sua energia e assume la sua forma classica e adeguata solo quando il lavoratore è il libero proprietario dei suoi strumenti e delle risorse occorrenti per il suo lavoro: solo allora l'artigiano può creare come un virtuoso. Questo modo di produzione può essere mantenuto solo entro i limiti che la natura detta sia alla produzione sia alla società. In esso la disoccupazione utile viene apprezzata, mentre il lavoro salariato viene tollerato soltanto entro certi limiti.

Dipendenza dalle merci

Ripudiare il paradigma dello sviluppo è più facile per la generazione di coloro che erano già adulti il 10 gennaio 1949. Quel giorno la maggior parte di noi incontrò per la prima volta il termine 'sviluppo' nella sua accezione presente, quando il presidente Truman annunciò il suo 'Programma dei quattro punti'. Fino ad allora ce n'eravamo serviti per parlare di specie, di proprietà immobiliari e di mosse nel gioco degli scacchi: da allora 'sviluppo' si riferisce anche a popoli, paesi e strategie economiche. E da allora siamo stati sommersi da teorie dello sviluppo i cui concetti sono già relegati allo stato di curiosità per collezionisti: 'crescita', 'raggiungere', 'modernizzazione', 'imperialismo', 'dualismo', 'dipendenza', 'bisogni fondamentali', 'trasferimento di tecnologia', 'sistema mondiale', 'industrializzazione autoctona' e 'scollegamento temporaneo'. Ciascuna di queste mode arrivava in due ondate successive. Una ci portava i pragmatisti, che mettevano l'accento sulla libera impresa e sui mercati mondiali; l'altra i politici, che parlavano di ideologia e di rivoluzione. I teorici producevano montagne di indicazioni e di caricature l'uno dell'altro. Sotto di esse, i presupposti comuni a tutti loro venivano sepolti. Ora è tempo di dissotterrare gli assiomi nascosti nell'idea stessa di sviluppo.

Fondamentalmente, il concetto comporta la sostituzione di capacità molteplici e di soddisfacenti attività di sussistenza con l'uso e il consumo di merci; il monopolio del lavoro salariato su ogni altro tipo di lavoro; la ridefinizione dei bisogni in termini di beni e servizi prodotti industrialmente e progettati da esperti; e infine, la riorganizzazione dell'ambiente in modo tale che spazio, tempo, materiali e progetto favoriscano la produzione e il consumo, degradando o paralizzando le attività orientate ai valori d'uso atti a soddisfare i bisogni direttamente. E tali trasformazioni e processi, omogenei su scala mondiale, sono ritenuti inevitabili e buoni. I grandi muralisti messicani ne hanno espressivamente ritratto le figure tipiche prima ancora che i teorici ne delineassero gli stadi. Nei loro dipinti si vede l'essere umano ideale come maschio in tuta dietro una macchina o in camice bianco dietro un microscopio. Egli fora le montagne, guida i trattori e alimenta ciminiere fumanti. Le donne lo mettono al mondo, lo allattano e lo educano. In totale contrasto con le immagini azteche di sussistenza, i murales di Rivera e Orozco visualizzano il lavoro industriale come sola fonte di tutti i beni necessari per la vita e per i suoi possibili piaceri.

Ma questo ideale di uomo industriale va ora offuscandosi. I tabù che l'hanno protetto si indeboliscono. Gli slogan sulla dignità e la gioia del lavoro salariato suonano falsi. La disoccupazione (il termine inglese, "unemployment", è stato introdotto nel 1898 per indicare le persone senza reddito fisso) viene ormai riconosciuta come la situazione in cui la maggior parte del mondo vive comunque,

anche all'apice dei boom industriali. Soprattutto nell'Europa Orientale, ma anche in Cina, la gente si accorge che dal 1950 il termine 'classe operaia' è stato usato soprattutto come copertura ideologica per assicurare privilegi a una nuova borghesia e ai suoi figli. La 'necessità' di creare posti di lavoro e di stimolare la crescita, con cui gli autonominatisi paladini dei poveri hanno finora messo a tacere ogni proposta alternativa allo sviluppo, appare chiaramente sospetta.

Alternative

Le sfide allo sviluppo assumono forme molteplici. Nelle sole Germania, Francia e Italia, migliaia di gruppi sperimentano, ciascuno a suo modo, alternative all'esistenza industriale. Un numero sempre maggiore di queste persone viene da famiglie operaie. La maggior parte di loro non trova più dignità nel guadagnarsi da vivere con un salario.

Cercano di 'disinserirsi' ("unplug themselves") dal consumo', secondo l'espressione di alcuni abitanti degli "slum" di South Chicago. Negli Stati Uniti, almeno quattro milioni di persone vivono in minuscole e altamente differenziate comunità di questo tipo; e almeno sette volte tante ne condividono i valori individualmente. Le donne cercano alternative alla ginecologia, i genitori alternative alle scuole, coloro che si costruiscono la casa alternative al w.c., i quartieri alternative al pendolarismo e la gente in generale alternative ai supermarket. A Trivandrum, nell'India meridionale, ho visto una delle più riuscite alternative a un particolare tipo di dipendenza: la dipendenza dall'educazione scolastica e dai titoli di studio come forma privilegiata di apprendimento. Millesettecento villaggi hanno creato biblioteche, ciascuna dotata di almeno mille volumi. Per appartenere a pieno titolo al Kerala Shastra Sahitya Parishad devono avere questa dotazione minima e una circolazione di almeno tremila volumi l'anno. E' stato per me tremendamente incoraggiante vedere che, almeno nel Sud dell'India, le biblioteche locali, finanziate dai villaggi, hanno trasformato le scuole in appendici alle biblioteche; mentre altrove le biblioteche sono diventate semplici depositi di materiale didattico, che viene usato sotto la guida di insegnanti professionisti. Sempre in India, nel Bihar, l'organizzazione Medico International rappresenta un tentativo a livello di base di demedicalizzare la cura della salute senza cadere nella trappola dei 'medici scalzi' cinesi, che sono stati relegati al rango di infimi manovali nella gerarchia del servizio sanitario nazionale.

Oltre ad assumere tali forme sperimentali, la sfida allo sviluppo si serve anche di mezzi legali e politici. In un referendum tenuto in Austria l'anno scorso, la maggioranza assoluta dei votanti ha negato al Cancelliere Kreisky, che pure detiene il controllo politico dell'elettorato, il permesso di dare il via a un reattore nucleare già finito. I cittadini si servono del voto e dei tribunali, oltre che di forme più tradizionali di pressione, per imporre criteri restrittivi alla tecnologia di produzione. In Europa, candidati 'verdi' cominciano a vincere elezioni. In America, azioni legali di gruppi di base cominciano a fermare la costruzione di strade e di dighe. Tali comportamenti non erano prevedibili dieci anni fa, e vari burocrati al potere si rifiutano tuttora di riconoscerli come legittimi. Questo insieme di iniziative e di stili di vita alternativi nell'area metropolitana dello sviluppo non solo

contesta il recente concetto di una sua esportazione oltremare, ma anche lo stesso concetto di progresso nei paesi industrializzati.

Missionari e altri

A questo punto, è compito dello storico e del filosofo chiarire le origini e dipanare il processo della generalizzazione dei bisogni dell'Occidente. Solo così riusciremo a capire come un concetto apparentemente illuminato come quello di 'progresso' abbia potuto produrre un tale devastante sfruttamento. Il progresso, la nozione che ha caratterizzato l'Occidente per 2000 anni e che ha determinato i suoi rapporti con gli altri popoli dalla decadenza della Roma classica in poi, è legato alla dottrina dei bisogni.

Le società si rispecchiano non solo nei loro dei trascendenti, ma anche nell'immagine che si formano dello straniero che sta al di là delle loro frontiere. L'Occidente ha esportato una dicotomia fra 'noi' e 'loro' che è specifica della società industriale. Questo atteggiamento particolare verso sé e verso gli altri è oggi diffuso in tutto il mondo, e costituisce la vittoria di una missione universalistica che ha avuto origine in Europa. Una semplice ridefinizione dello sviluppo non farebbe che rinforzare il dominio economico dell'Occidente sulla configurazione dell'economia formale mediante la colonizzazione professionale del settore informale, in patria e all'estero. Per evitare questo pericolo, è necessario prima di tutto capire la metamorfosi a sei stadi del concetto che oggi ci si presenta come 'sviluppo'.

Ogni comunità ha un suo atteggiamento caratteristico verso gli altri.

I Cinesi, per esempio, non potevano indicare lo straniero senza introdurre una connotazione spregiativa. Per i Greci, lo straniero era l'ospite proveniente da una vicina "polis" o il barbaro, che era un po' meno di un essere umano a pieno titolo. A Roma i barbari potevano acquisire la cittadinanza, ma assorbirli nella città non fu mai n, l'intenzione n, la missione dei Romani. Solo durante la tarda antichità, con la Chiesa Romana d'Occidente, lo straniero diventò un essere bisognoso, uno di cui farsi carico, da accogliere in casa.

Questa visione dello straniero come fardello è divenuta costitutiva della società occidentale; senza questa missione universale nei confronti del mondo esterno quello che chiamiamo l'Occidente non esisterebbe.

La percezione di colui che sta fuori come uno che ha bisogno di aiuto ha assunto nel tempo varie forme successive. Durante la tarda antichità, il concetto del barbaro si trasformò in quello del pagano e con ciò ebbe inizio il secondo stadio del viaggio verso lo sviluppo.

Il pagano era definito come il non battezzato; ma si riteneva che la natura stessa lo predisponesse a diventare cristiano. Era dovere di coloro che si trovavano in seno alla Chiesa incorporarlo mediante il battesimo nel gregge della cristianità. All'inizio del Medioevo la maggior parte degli abitanti dell'Europa era battezzata,

anche se molti di loro non erano ancora convertiti. Poi apparvero sulla scena gli Arabi. A differenza dei Goti e dei Sassoni, i musulmani erano monoteisti e ovviamente devoti credenti; essi opponevano resistenza alla conversione. Perciò, oltre al bisogno del battesimo, era necessario attribuire loro quello di essere assoggettati ed educati alla verità. Il pagano si era trasformato nell'infedele, terzo stadio della metamorfosi. Verso la fine del Medioevo, l'immagine dello straniero mutò di nuovo. I Mori erano stati cacciati da Granada, Colombo aveva attraversato l'oceano e la Corona spagnola aveva assunto molte delle funzioni della Chiesa. L'immagine del selvaggio che minaccia la funzione civilizzatrice dell'umanista venne a sostituire quella dell'infedele che minaccia la fede. In quello stesso periodo lo straniero per la prima volta cominciò a essere descritto in termini economici. Da molti studi dell'epoca su mostri, scimmie e selvaggi apprendiamo che gli europei concepivano il selvaggio come un essere privo di bisogni. Questa indipendenza lo rendeva nobile, ma lo faceva apparire come una minaccia per i progetti colonialisti e mercantili. Per attribuire al selvaggio dei bisogni fu necessario trasformarlo nell'indigeno, il quinto stadio. I tribunali spagnoli, dopo lunghi dibattiti, decisero che i selvaggi, almeno quelli del Nuovo Mondo, avevano un'anima ed erano perciò umani. A differenza del selvaggio, l'indigeno ha dei bisogni, ma bisogni diversi da quelli dell'uomo civilizzato. I suoi bisogni sono determinati dal clima, dalla razza, dalla religione e dalla Provvidenza. Adam Smith ancora riflette sull'adattabilità dei bisogni degli indigeni. Come ha osservato Gunnar Myrdal, il mito di bisogni specifici dell'indigeno era necessario per giustificare il colonialismo e per amministrare le colonie. La creazione di governi e di sistemi educativi e commerciali per gli indigeni è stato per quattrocento anni l'onere che l'uomo bianco si è assunto.

Ogni volta che l'Occidente ha messo allo straniero una nuova maschera, la vecchia è stata scartata perché la si è riconosciuta come caricatura di un'immagine di sé abbandonata. Il pagano con la sua anima naturalmente cristiana dovette far posto all'ostinato infedele per permettere ai cristiani di lanciare le Crociate. Il selvaggio era necessario per giustificare l'educazione umanistica laica. Il concetto di indigeno era cruciale per promuovere un colonialismo carico di arroganza morale. Ma all'epoca del 'Piano Marshall', quando le multinazionali cominciarono a espandersi e le ambizioni di pedagoghi, terapisti e pianificatori transnazionali non conobbero più confini, i limitati bisogni di merci e di servizi dell'indigeno divennero un ostacolo alla crescita e al progresso. L'indigeno dovette trasformarsi nel sottosviluppato, il sesto e attuale stadio dell'immagine occidentale dello straniero. Perciò la decolonizzazione fu un processo di conversione: l'accettazione su scala mondiale dell'auto-immagine occidentale dell'"Homo oeconomicus" nella sua forma estrema di "Homo industrialis", con tutti i suoi bisogni definiti in termini di merci.

Sono bastati meno di vent'anni per far sì che due miliardi di persone si autodefinissero 'sottosviluppati'. Ho un vivido ricordo del carnevale di Rio del 1963, l'ultimo prima dell'ascesa al potere della Giunta. 'Sviluppo' era il motivo della samba vincente, 'sviluppo' il grido dei ballerini saltellanti al ritmo dei

tamburi.

Uno sviluppo basato su un'alta dose di quanti di energia a testa e un'elevata professionalizzazione dei servizi è la più perniciosa fra le iniziative missionarie dell'Occidente, un progetto guidato da una concezione ecologicamente irrealizzabile di controllo umano sulla natura e dal tentativo, antropologicamente perfido, di sostituire i nidi e le tane della cultura con sterili ambulatori per la somministrazione di servizi. Gli ospedali, che eiettano i neonati e riassorbono i morenti; le scuole, che servono a tenere occupati i disoccupati prima dell'impiego, fra un impiego e l'altro e alla fine della carriera di lavoro; gli immensi condomini, dove la gente è depositata fra una spesa e l'altra al supermarket; le strade, che collegano fra loro i vari garage per umani, hanno formato, nel giro dei pochi anni della grande baldoria dello sviluppo, un immenso disegno tatuato sul paesaggio. Queste istituzioni, fatte per eterni lattanti attaccati al biberoné portati in carrozzina dall'ospedale alla scuola, all'ufficio e allo stadio, cominciano oggi ad apparirci tanto anomale quanto le cattedrali del passato, benché non redente da alcun fascino estetico.

Occorre oggi un prudente realismo ecologico e antropologico. La popolare richiesta di tecnologia morbida è ambigua: sia la destra sia la sinistra la fanno propria. Sull'asse z, essa serve tanto il modello della società-alveare quanto il pluralismo di comunità indipendenti.

La scelta morbida permette senza particolari difficoltà una riformulazione della società materna nei paesi industrializzati e un'altra metamorfosi dello zelo missionario all'estero. Per esempio, Amory Lovins sostiene che oggi la possibilità di un'ulteriore crescita dipende da una rapida transizione alla via morbida. Solo così, egli afferma, è possibile in questa generazione raddoppiare il reddito reale dei paesi ricchi e triplicare quello dei paesi poveri. Solo la transizione dai combustibili fossili all'energia solare può permettere di ridurre le esternalità della produzione in modo tale che le risorse ora sprecate nel creare rifiuti e nell'eliminarli si rendano disponibili per produrre benefici. Sono d'accordo. Se una crescita dev'esserci, allora Lovins ha ragione e i generatori a vento rappresentano un investimento più sicuro dei pozzi di petrolio.

Il lavoro ombra

La Banca Mondiale fa un discorso analogo nel campo dei servizi. In realtà, solo scegliendo forme di produzione industriale ad alta intensità di lavoro, anche se a volte meno efficienti, è possibile incorporare l'istruzione nell'apprendistato. Impianti più efficienti impongono esternalità diffuse e costose in termini di strutture educative richieste, mentre non consentono di insegnare sul posto di lavoro.

L'Organizzazione Mondiale per la Sanità oggi mette l'accento sulla prevenzione e sull'educazione della gente a curarsi da sé. Solo così è possibile innalzare il livello di salute della popolazione, mentre le terapie sofisticate e costose, per lo più di efficacia non dimostrata benché tuttora al centro dell'interesse dei medici, possono essere abbandonate. L'utopia liberale ed egualitaria del diciottesimo secolo, raccolta come ideale per la società industriale dai socialisti nel diciannovesimo secolo, oggi sembra realizzabile solo mediante la scelta morbida e il "self-help", la delega all'individuo del compito di procurarsi da sé una serie di servizi. Su questo punto la destra e la sinistra convergono. Wolfgang Harich, un comunista di grande cultura, le cui convinzioni si sono raffinate e rafforzate in due periodi di confino di otto anni ciascuno, uno sotto Hitler e l'altro sotto Ulbricht, è l'unico portavoce della scelta morbida nell'Europa Orientale. Ma, mentre Lovins affida al mercato la transizione alla produzione decentrata, Harich ravvisa nella necessità di questa transizione un argomento a favore di un'ecologia stalinista. Per la destra e per la sinistra, per i democratici e per gli autoritari, energia e tecnologie morbide stanno diventando i mezzi necessari per soddisfare 'bisogni' crescenti con una produzione standardizzata di beni e di servizi.

Perciò la via morbida può portare o ad una società conviviale, in cui le persone sono in grado di fare da sé ciò che ritengono necessario per la propria sopravvivenza e per il proprio piacere, o ad un nuovo tipo di società dipendente dalle merci, dove l'obiettivo del pieno impiego viene a significare la gestione politica di tutte le attività, pagate e non pagate. Una scelta 'di sinistra' o 'morbida' in materia di tecnologia può condurre o meno a nuove forme di 'sviluppo' e di 'pieno impiego', a seconda delle scelte che si compiono fra 'avere' ed 'essere' sul terzo asse.

Abbiamo visto che dovunque il lavoro salariato cresce, anche la sua ombra, la servitù industriale, si espande. Il lavoro salariato come forma di produzione dominante e il lavoro domestico come modello ideale del suo complemento ombra non retribuito sono entrambi forme di attività senza precedenti nella storia o nell'antropologia. Tali attività si sviluppano solo dove il potere dello stato assoluto prima e quello dello stato industriale poi hanno distrutto le condizioni sociali

necessarie alla sussistenza. Esse si diffondono man mano che le comunità vernacolari, piccole e diversificate, vengono rese sociologicamente e legalmente impossibili, in un mondo in cui gli individui, nel corso di tutta la loro vita, sopravvivono solo dipendendo dall'educazione, dai servizi sanitari, dai trasporti e da altri 'pacchetti' forniti dai vari dispositivi di alimentazione meccanica della società industriale.

L'analisi economica tradizionale ha messo a fuoco solo una fra tutte queste attività complementari caratteristiche dell'era industriale.

Essa ha preso in considerazione solo il lavoratore come produttore salariato. Le attività, ugualmente orientate alla sfera delle merci, esercitate dalla popolazione disoccupata sono rimaste nell'ombra.

Quello che fanno le donne o i bambini, ciò che occupa gli uomini dopo 'l'orario di lavoro' viene liquidato sommariamente come poco rilevante. Ma questo atteggiamento sta cambiando rapidamente. Sia l'entità sia la natura del contributo al sistema industriale delle attività non retribuite cominciano a essere riconosciute. Le ricerche femministe di storia e antropologia del lavoro hanno reso impossibile ignorare il fatto che il lavoro, in una società industriale, è distribuito in maniera specifica rispetto al sesso più profondamente che in ogni altra società conosciuta. Nel diciannovesimo secolo nelle nazioni 'avanzate' le donne sono entrate a far parte della forza lavoro: hanno conquistato il diritto di voto, il libero accesso all'educazione e la parità di diritti sul lavoro. Tutte queste 'vittorie' hanno avuto precisamente un effetto opposto a quello che le opinioni correnti attribuiscono loro. Paradossalmente, l'«emancipazione» ha acuito il contrasto fra lavoro pagato e non pagato; essa ha tagliato ogni legame fra lavoro non retribuito e sussistenza. Perciò, ha ridefinito la struttura del lavoro non pagato in modo da farlo diventare un nuovo tipo di servitù, che ricade inevitabilmente sulle donne.

Una distribuzione dei compiti specifica rispetto al genere non è cosa nuova: tutte le società conosciute assegnano ruoli di lavoro specifici agli uomini e alle donne. Per esempio, il fieno può venir tagliato dagli uomini, rastrellato dalle donne, raccolto dagli uomini, caricato dalle donne, portato via sui carri dagli uomini e dato da mangiare alle mucche dalle donne e ai cavalli dagli uomini. Ma in nessun'altra cultura troviamo la divisione contemporanea del lavoro in due forme, una retribuita e l'altra no, una ritenuta produttiva e l'altra legata alla riproduzione e al consumo, una considerata pesante e l'altra leggera, una che richiede particolari qualifiche e l'altra no, una che comporta un elevato prestigio sociale e l'altra relegata alla sfera 'privata'. Entrambe sono ugualmente fondamentali per il modo di produzione industriale. Differiscono nel senso che il plusvalore prodotto dal lavoro salariato viene incamerato direttamente dal datore di lavoro, mentre il valore aggiunto creato dal lavoro non retribuito lo raggiunge solo attraverso la mediazione del lavoro salariato. In nessun'altra società troviamo in ciascuna famiglia due forme distinte cosiffatte di creazione e di espropriazione del plusvalore.

Colonizzazione del 'settore informale'

Questa divisione fra lavoro non retribuito fuori dell'impiego e lavoro retribuito nell'impiego era impensabile in società dove la casa era l'ambito in cui le persone, in larga misura, esercitavano le attività e fabbricavano gli oggetti che servivano loro per vivere. Benché in molte società si trovino tracce sia del lavoro salariato sia del lavoro ombra, in nessuna di esse l'uno o l'altro poteva venire assunto come paradigma sociale del lavoro o come simbolo-chiave per una divisione di compiti fra i sessi. E poiché non esisteva una tale divisione del lavoro in due tipi, non era necessaria l'esistenza della famiglia per congiungere questi due opposti. Mai in precedenza, nel corso della storia, la famiglia, ristretta o allargata, si è presentata come lo strumento necessario per legare insieme due specie di lavoro complementari ma escludentisi a vicenda, uno assegnato fondamentalmente ai maschi e l'altro alle femmine. Questa simbiosi fra forme di attività opposte, inseparabilmente congiunte nella famiglia, è una caratteristica specifica della società ad alta intensità di merci. Oggi possiamo constatare che essa è l'inevitabile risultato dello sviluppo e del pieno impiego. E poiché non esisteva una tale divisione del lavoro in due tipi, i ruoli dell'uomo e della donna non potevano venir separati in maniera altrettanto definitiva; non era possibile attribuire al maschio e alla femmina nature diverse e la famiglia non aveva la funzione di saldare insieme queste due polarità.

L'analisi femminista della storia del lavoro industriale ha perciò illuminato la zona d'ombra dell'economia: l'"Homo oeconomicus" non è mai stato sessualmente neutro. L'"Homo industrialis" è apparso fin dall'inizio caratterizzato da due generi: "vir laborans", il lavoratore, e "femina domestica", la casalinga. In tutte le società che si sono proposte l'obiettivo del pieno impiego, il lavoro ombra si è sviluppato di pari passo con il lavoro salariato. E il lavoro ombra ha fornito lo strumento più efficace per degradare il tipo di attività in cui le donne inevitabilmente predominano, sostenendo nel contempo il tipo di attività che privilegia gli uomini.

Recentemente, la distinzione ortodossa fra le funzioni della produzione e del consumo è divenuta inapplicabile. Improvvisamente, interessi opposti sono venuti a convergere nel fare dell'importanza del lavoro non retribuito un tema di dibattito pubblico. Gli economisti applicano 'prezzi ombra' alle attività del settore informale: cercano di quantificare il valore aggiunto creato dal cliente allorché sceglie, paga e si porta a casa la torta che acquista, il valore delle scelte marginali nelle attività sessuali, il valore dell'esercizio fisico in quanto riduce la probabilità di dover ricorrere alla chirurgia cardiaca.

Le casalinghe chiedono che il loro lavoro sia pagato applicando le stesse tariffe degli alberghi e dei ristoranti. Gli insegnanti trasformano le madri in supervisori

addestrati (ma non retribuiti) dei compiti a casa dei loro figli. Vari rapporti governativi riconoscono che i bisogni fondamentali della gente, così come essi sono definiti dai professionisti, potranno essere soddisfatti solo se gli individui stessi cominceranno a prodursi da sé i servizi occorrenti, in maniera competente e gratuita. Se la crescita e il pieno impiego resteranno obiettivi prioritari, l'organizzazione dell'attività di cittadini disciplinati e motivati da ricompense non monetarie sarà la più moderna forma di 'sviluppo' che si aprirà negli anni Ottanta.

Rimettere i piedi per terra

Invece della vita in un'economia ombra, io propongo, al vertice dell'asse z, l'idea di lavoro vernacolare: attività non pagate, che garantiscono e incrementano la sussistenza, ma totalmente refrattarie ad ogni analisi basata sui concetti dell'economia formale. Chiamo 'vernacolari' queste attività perché non c'è nessun altro termine attuale che mi permetta di tracciare le stesse distinzioni entro il campo coperto da concetti quali 'settore informale', 'valore d'uso', 'riproduzione sociale'. 'Vernacolare' è un termine latino, che ha assunto oggi una connotazione quasi esclusivamente linguistica.

Nell'antica Roma, fra il 500 avanti Cristo e il 600 dopo Cristo, esso indicava qualsiasi valore creato nell'ambito domestico e derivante dall'ambiente di uso comune, valore che una persona poteva proteggere e difendere, ma non poteva n, vendere n, acquistare sul mercato. Io suggerisco di recuperare questo semplice termine, per contrapporlo alle merci e alla loro ombra. Esso mi permette di distinguere l'espansione dell'economia ombra dal suo opposto, l'espansione della sfera vernacolare.

La tensione e l'equilibrio fra lavoro vernacolare e lavoro industriale, pagato e noné è il tema chiave nella terza dimensione di scelta, distinta da quella politica fra destra e sinistra e da quella tecnica fra morbido e rigido. Il lavoro industriale, retribuito o estorto in altro modo, non è destinato a scomparire. Ma quando lo sviluppo, il lavoro salariato e la sua ombra invadono il campo del lavoro vernacolare, la priorità dell'uno o dell'altro è la scelta rilevante. Siamo liberi di scegliere fra un lavoro standardizzato e gerarchicamente organizzato, che può essere pagato o meno, imposto o liberamente scelto, da un lato, e dall'altro la nostra libertà di intraprendere forme sempre nuove di azioni semplici ma integrate, finalizzate alla sussistenza, azioni il cui esito è imprevedibile per il burocrate, ingestibile per le gerarchie e orientato verso i valori condivisi all'interno di una specifica comunità.

Se l'economia si espande, come la scelta morbida permette, l'economia ombra non può che crescere ancora più rapidamente, comportando un ulteriore declino della sfera vernacolare. In tal caso, con la crescente scarsità degli impieghi, i disoccupati verranno reclutati per attività utili appositamente organizzate nel settore informale.

Gli uomini disoccupati condivideranno il privilegio di cimentarsi in quei tipi di attività non retribuita di sostegno alla produzione che, a partire dal loro emergere come 'lavoro domestico' nel diciannovesimo secolo, sono stati quasi esclusivamente appannaggio del 'sesso debole' (un'espressione entrata in uso nello stesso periodo storico, quando la servitù industriale sostituì la sussistenza come

compito delle donne).

Il 'prendersi cura degli altri' estorto per amore perderà il suo carattere specificamente femminile e diverrà progressivamente gestibile da parte dello stato.

Con questa scelta, lo sviluppo internazionale è destinato a continuare. Gli aiuti tecnici ai paesi del Terzo Mondo per lo sviluppo del settore informale rifletteranno il nuovo asessuato addomesticamento dei disoccupati nelle aree metropolitane. I nuovi esperti che vendono metodi di "self-help" e brevetti di tecnologie alternative francesi piuttosto che tedeschi già affollano gli aeroporti e le sale per conferenze. L'ultima speranza delle burocrazie dello sviluppo è lo sviluppo delle economie ombra.

Molti dei dissidenti di cui ho parlato prendono posizione contro tutto questo, contro l'uso della tecnologia morbida per ridurre l'ambito vernacolare e per accrescere il controllo professionale sulle attività del settore informale. Queste nuove avanguardie concepiscono il progresso tecnico come un possibile strumento per sostenere un nuovo tipo di valore, n, tradizionale n, industriale, ma orientato alla sussistenza e scelto razionalmente. Le loro vite, con maggiore o minore successo, esprimono un senso critico del bello, una particolare esperienza del piacere, una visione della vita cari a un gruppo particolare di individui, valori che sono generalmente compresi, ma non necessariamente condivisi, da un altro gruppo. Queste persone hanno scoperto che gli strumenti moderni rendono possibili attività di sussistenza compatibili con una varietà di stili di vita in evoluzione e alleviano in larga misura la fatica dell'antica sussistenza. Esse lottano per la libertà di espandere la sfera vernacolare delle loro vite.

Il loro esempio, che si estende da Travancore al Galles, potrebbe avere un effetto liberatorio sulle masse, recentemente catturate dal 'modello dimostrativo' di un arricchimento che istupidisce, fa ammalare e paralizza. Ma bisogna che due condizioni siano rispettate.

La prima è che il modo di vita risultante da una nuova relazione fra persone e strumenti sia modellato dalla percezione dell'uomo come "Homo habilis" e non come "Homo industrialis". La seconda è che gli stili di vita non mercificati siano ricreati autonomamente da ciascuna piccola comunità e non imposti. Le comunità che vivono secondo valori prevalentemente vernacolari non hanno gran che da offrirsi a vicenda, a parte l'attrazione del loro esempio. Ma l'esempio di una società povera che migliora la sussistenza moderna con il lavoro vernacolare dovrebbe essere piuttosto attraente per i maschi disoccupati di una società ricca, oggi condannati, come le loro donne, alla riproduzione sociale in un'economia ombra in espansione. La capacità, tuttavia, non solo di vivere in modi nuovi, ma di esigere questa libertà, richiede che comprendiamo chiaramente ciò che distingue la percezione dell'"Homo oeconomicus" da quella di ogni altro essere umano. Per questo ho scelto lo studio della storia come via privilegiata.

SECONDA PARTE

LA SFERA EDUCATIVA

*(Frammenti di appunti per una lezione tenuta al Teachers College
Columbia University, New York, 1979)*

Io distinguo la madre lingua insegnata dal processo tramite il quale la si apprende dal linguaggio vernacolare e si sviluppa la competenza nell'uso di quest'ultimo. La prima risulta da attività educative formali e informali; il secondo, il dominio vernacolare, è tale che i concetti della pedagogia, apparsi a partire dal sedicesimo secolo, vi si possono applicare solo metaforicamente. Nel descrivere in termini generali la limitata adeguatezza dei concetti pedagogici allo studio dell'apprendimento nelle culture primitive e nelle società preindustriali, nonché, in particolare, allo studio dell'apprendimento di certe competenze nelle economie moderne ad alta intensità di merci, ricorro a prospettive guadagnate grazie alla storia economica contemporanea e all'antropologia e le estendo al campo dell'educazione. L'inapplicabilità dei concetti pedagogici ai processi d'apprendimento del linguaggio vernacolare può essere generalizzata ad altre aree d'apprendimento, così che i limiti impliciti all'educazione, intesa nel suo insieme, possano essere compresi. Ciò che mi propongo è di incoraggiare la ricerca "sul" paradigma educativo come distinta dalla ricerca "interna" a tale paradigma, cioè un tipo di ricerca che esamini i miti, le pratiche, le strutture e gli assunti oggi comuni a tutte le società in cui l'educazione, in seguito a un processo di 'sradicamento', si è configurata come uno specifico settore d'attività, una sfera o un contesto formale.

La mente medievale credeva fermamente nell'esistenza di sfere celesti; quella contemporanea aderisce senza ombra di dubbio all'idea dell'esistenza di sfere sociali. Il mio ragionamento verte anzitutto sulla sfera educativa, ma può essere generalizzato ad altre sfere moderne, ognuna suscettibile di essere affrontata secondo due differenti approcci: quello che non va oltre il modello di Copernico e quello che tende a somigliare al lavoro di Keplero. Il primo è interessato a esplorare la possibile ristrutturazione della sfera educativa (o di altre sfere),

ridefinendone il nucleo, calcolandone di nuovo l'estensione, integrando più epicicli nel suo curriculum, o assegnandole una nuova collocazione o disposizione entro la gerarchia delle sfere sociali. Il secondo tipo di indagine ricerca le origini del paradigma stesso e perciò riconosce implicitamente che le moderne sfere sociali, come quelle celesti di un tempo, potrebbero un giorno scomparire.

Gli astronomi si occupano di un 'prima' e di un 'poi'. Essi sanno che in un determinato periodo gli esseri umani ebbero a che fare con un cosmo copernicano, e più tardi con uno relativistico. Ricordano il cambiamento verificatosi allorché i pianeti furono per la prima volta percepiti come oggetti fisici ruotanti attorno al sole. Lavorano all'interno di un paradigma che ha un inizio riconosciuto e che perciò può, plausibilmente, avere un termine. I pedagogisti, invece, non hanno ancora acquisito una simile prospettiva storica sul proprio lavoro, così che la sfera di cui sono competenti appare loro priva di inizio. Bisogna rammentare loro che Tolomeo e Copernico, Aristotele e Tommaso d'Aquino erano tutti convinti che i pianeti fossero collocati su sfere di cristallo, globi perfetti, trasparenti e cavi, moventisi di moto uniforme. Secondo Tommaso la scienza era libera di indagare se le sfere celesti erano mosse da una sostanza spirituale, il numero preciso delle sfere e il loro grado di eccentricità e dei loro epicicli. Tuttavia l'esistenza, la natura sostanziale e tridimensionale e il moto circolare uniforme di tali sfere non potevano essere messi in discussione senza che fosse sovvertita una ben fondata verità filosofica, necessaria alla spiegazione del dogma cristiano. Oggi la convinzione comune, salda e critica di questi uomini circa l'esistenza delle sfere celesti appare quasi incredibile.

Ciò nonostante, keinesiani e marxisti, pianificatori di curricula e promotori di scuole libere, cinesi e americani, tutti sono convinti che l'uomo sia per natura "educandus", che il suo benessere, anzi, la sua esistenza, dipenda dai servizi della sfera educativa.

Proprio questo solido postulato dell'esistenza di una sfera educativa deve divenire il soggetto della ricerca sul paradigma educativo da me auspicata, come parte di una più ampia indagine sul processo mediante il quale l'economia, la politica, il lavoro salariato e la schiavitù domestica hanno preso forma. Questo è infatti il momento più opportuno per tale ricerca, poiché i membri ortodossi della congrega pedagogica hanno perso l'innocenza delle loro convinzioni, mentre gli eterodossi non hanno tuttora trovato il loro nuovo paradigma all'esterno. La natura del cambiamento di paradigma che si preannuncia non è ancora chiara, poiché la comunità dei pedagogisti affronta una situazione analoga a quella dell'astronomia nel Rinascimento.

Uno dei protagonisti dello sviluppo dell'astronomia a quel tempo era Copernico (1473-1543), il cui esempio è tra i più frequentemente citati allorché si tratta dei mutamenti di paradigma nelle visioni del mondo. Nella letteratura si trova un apprezzamento smisurato dell'importanza del suo "De Revolutionibus Orbium Coelestium", nonché attestazioni unanimi del suo indubitabile talento come astronomo matematico. Dobbiamo a De Solta Price la contestazione di questa interpretazione, da lui considerata un pericoloso mito. Poiché una simile aura

mitica circonda ora vari profeti antiscuola, mi soffermerò su Copernico e l'influsso da lui esercitato.

Innanzitutto, egli riaprì la questione del movimento della terra e mostrò che non si incorreva in alcun errore matematico assumendo che essa ruotasse attorno al proprio asse. In un certo senso, Copernico fece ritorno alla concezione pitagorica del sole come centro degli orbi planetari. Dal punto di vista matematico, fu il primo a creare un sistema planetario: mentre tutti i suoi predecessori avevano affrontato ogni pianeta in modo separato, egli riuscì a fornire una trattazione integrata. Nonostante ciò, nel metodo e nei postulati fondamentali, Copernico non si differenzia da Tolomeo. Oltre a derivare le sue dimostrazioni dall'"Almagesto", egli ammetteva anche l'esistenza delle sfere celesti. Il suo debito nei confronti della tradizione di pensiero tuttavia non si limita a questo: Copernico infatti era orgoglioso di aver restituito ai corpi celesti, con un ragionamento avente validità filosofica, un moto circolare e rigorosamente uniforme. Ciò richiedeva comunque l'introduzione di più cerchi ruotanti rispetto a Tolomeo, allo scopo di evitare il ricorso agli eccentrici.

Si può sostenere che Copernico soppiantò le sfere cristalline potenziali (le stesse che Dante o, prima di lui, il protagonista del "Libro della scala di Maometto" potevano visitare) facendo muovere i pianeti lungo prosaiche sezioni sferiche. Ma a queste ultime n,

Copernico n, il giovane Keplero avrebbero mai pensato di rinunciare.

Questi uomini non potevano spingersi fino a credere che non esiste una differenza naturale tra il movimento dei cieli, ritenuto perfetto, e quello della sfera sublunare, soggetta a corruzione. Forse per tale ragione l'Inquisizione non li perseguì affatto. Sul rogo invece finì nel 1600 Giordano Bruno. Come il giovane Keplero, Bruno subì l'influsso di Copernico ma, diversamente da lui, non era n, un osservatore della natura n, un profondo conoscitore della matematica.

Egli attribuì a Copernico, probabilmente in modo erroneo, il merito di aver provato che l'universo è immenso, popolato da innumerevoli stelle e ovunque uniforme nella sua natura. Con questa convinzione, Bruno giunse a suggerire l'idea di un universo senza sfere, e ciò lo condusse al rogo.

La relazione di Bruno con l'astronomia è alquanto simile a quella dell'"outsider" nell'odierno dibattito educativo. Perciò, egli non costituisce il termine di paragone adeguato allorché si allude alla ricerca sul paradigma educativo. Prima di Keplero, con l'unica eccezione di Bruno, il cielo del senso comune era ancora quello della cosmologia filosofica e dell'astronomia matematica. L'elemento comune tuttavia non erano le stelle stesse, quanto le sfere che trasportavano i pianeti e l'empireo. L'interesse comune era concentrato sui movimenti perfettamente circolari di entità materiali di un genere particolare, concentriche e trasparenti. Ognuna di queste sfere trasportava un pianeta, era generata da esso e riceveva un nome dopo la stella. Questa, a sua volta, indicava l'influenza che la sfera esercitava nel mondo. Copernico fu semplicemente un riformatore della cosmologia, un riordinatore di tali sfere, perciò non può servire come esempio per i pedagogisti.

Ai suoi tempi Tyge Brahe (1546-1601) era il più esperto osservatore dei cieli. Proveniente da una potente famiglia danese, egli nacque pochi anni dopo la scomparsa di Copernico e, due anni prima della sua stessa morte, accolse il giovane Keplero come assistente. Nel corso della sua vita, Brahe corresse sostanzialmente i valori accettati di quasi tutte le misurazioni astronomiche. Egli fu il primo a tener conto della rifrazione dell'atmosfera, a introdurre dei metodi per correggere l'errore strumentale, a suggerire quale fosse la reale natura di una nova, a rappresentare la posizione di oltre 7000 stelle fisse. Come astronomo praticamente superò tutti i predecessori benché, come loro, egli scrutasse il cielo ancora a occhio nudo.

Keplero si rivolse a lui per imparare poiché riteneva che solo Brahe potesse insegnargli le abilità legate all'osservazione necessarie a dimostrare la correttezza dell'ipotesi copernicana. Ma sin dall'inizio dell'apprendistato Brahe dissuase energicamente Keplero dall'intraprendere un progetto così insensato. Fu ancora Brahe il primo a far notare che i mutamenti matematici introdotti da Copernico erano tali, nel loro insieme, da accrescere enormemente la complessità del calcolo e del meccanismo celeste senza per questo rendere più precisa la tecnica di predizione della posizione delle stelle.

Insoddisfatto dei sistemi di Tolomeo e Copernico, Brahe ne elaborò un terzo, intermedio rispetto agli assunti dei primi due: in esso egli manteneva l'immobilità della terra, mentre gli altri pianeti ruotavano intorno al sole. Quest'ultimo, insieme ai vari pianeti, compiva annualmente una rivoluzione intorno alla terra. Inoltre, tutti i pianeti eseguivano una rotazione diurna con la sfera delle stelle fisse. La giusta esigenza di Brahe, di creare un sistema più semplice ed elegante dal punto di vista matematico rispetto a quello copernicano, è indicativa dell'enorme complessità di quest'ultimo.

Nessuno dei tre sistemi poteva comunque essere verificato per via sperimentale, anche se le predizioni tolemaiche, a motivo del loro costante perfezionamento, beneficiavano di un certo vantaggio. Non aveva torto Pascal a ritenere che solo un pregiudizio cosmologico avrebbe forse permesso di scegliere tra i tre sistemi. Gli strumenti per osservare il parallasse delle stelle fisse divennero infatti disponibili soltanto tre secoli più tardi.

Morto Brahe, Keplero diede alle stampe il suo monumentale catalogo delle stelle. Più tardi egli giunse a comprendere il punto essenziale su cui tutti e tre i suoi grandi predecessori (Tolomeo, Copernico e Brahe) si sbagliavano: nessuno di essi aveva concepito i movimenti celesti come separati dalle sfere. Keplero non tentò di rimpiazzare queste ultime con qualcosa d'altro, semplicemente le eliminò.

Johannes Kepler (1571-1630) aveva una mente critica e poetica. Ancora studente, nel 1593 (cento anni dopo il ritorno di Colombo dal suo primo viaggio) egli aveva elaborato una serie di ipotesi traendo spunto dai tentativi di Maestlin di calcolare i rilievi della superficie lunare misurando, a Tubinga, le ombre sulla luna, secondo una tecnica che già gli antichi Greci avevano tentato di usare.

Durante l'estate del 1609 egli redasse un piano per atterrare sulla luna, il pianeta celeste più vicino alla terra. Keplero menzionò questo progetto, mai

comparso prima d'allora nella letteratura scientifica, in una lettera a Galileo Galilei (19 aprile 1610). Ecco cosa confidò al suo amico italiano:

"L'ultima estate, il manoscritto iniziato nel 1593 è stato ampliato così da divenire una geografia completa della luna (...) chi avrebbe creduto che un oceano smisurato potesse essere attraversato in modo più tranquillo e sicuro delle limitate distese dell'Adriatico, del Mar Baltico o del Canale d'Inghilterra (...)? Fornisci una nave o una vela adatte alle brezze celesti e ci sarà qualcuno che non temerà neppure quel vuoto (...) perciò, per coloro che presto tenteranno questo viaggio, predisponiamo l'astronomia: tu Galileo quella di Giove, io quella della luna".

Come Bruno aveva fatto riflettendo sui principi più generali, così

Keplero, preoccupato di organizzare in modo coerente le sue osservazioni, rimpiazzò il meccanismo delle sfere per mezzo di corpi celesti che seguivano le loro orbite. Il viaggio dalla terra agli altri pianeti del sole si trasformò così, dal 1609, in un ragionevole soggetto per la speculazione intellettuale. Il "Mundus" divenne un nuovo "Cosmos", interpretato da un nuovo insieme di miti. Keplero stese il resoconto della sua trasgressione del 'tabù della sfera' in un diario privato, scritto in forma di racconto onirico. In seguito a un'indiscrezione, alcune pagine del manoscritto furono rese note e ciò condusse all'arresto della madre dell'astronomo, la quale, sottoposta a tortura, di lì a poco morì. Il "Somnium" fu pubblicato postumo, due anni dopo la morte di Keplero.

La mia impressione è che il dibattito pedagogico, anche quello più radicale, sia ancora unicamente interessato a un riassetto delle sfere sociali, sul modello degli ingenui contemplatori di stelle prekepleriani. Le osservazioni pertinenti sull'immaginazione e la competenza comunemente condivise vengono ancora usate, come quelle di Brahe, per adattare un paradigma ormai superfluo. La discussione si estende e la ricerca oscilla tra l'opportunità o la necessità di ridefinire, connettere, sviluppare e di aggiungere nuovi epicicli all'interno di quest'unica sfera. E quando siffatte alternative di politica educativa pretendono di essere fondamentali, allora la relazione tra quella educativa e le altre sfere diventa una questione di rilievo. Al centro del sistema sociale ci deve essere la produzione o la politica? O entrambe, in analogia con il modello di Tygex Brahe, dovrebbero forse essere collegate in forma più complessa? Preferiamo un sistema di sfere onnicomprensivo come quello copernicano? O è meglio cavarsela alla meno peggio senza alcun sistema globale, facendo assegnamento sulle approssimazioni verificate che gli eccentrici e gli epicicli di Al Shatir consentono di ottenere, anche se una teoria del genere prende in esame un pianeta tolemaico alla volta? Il sistema scolastico dovrà rimanere al centro o la scuola non dovrà essere altro che un'appendice del processo educativo quale è quello che si attua in una comune cinese? Come classificheremo i diversi strumenti educativi?

Come porremo in relazione le sfere dell'educazione, della salute, dell'assistenza, della ricerca, della finanza, dell'economia e della politica? Non credo che una ricerca analoga a quella copernicana sia ciò di cui abbiamo bisogno in campo pedagogico.

Seguendo l'esempio di Keplero, dobbiamo ora riconoscere che la sfera educativa è un costrutto analogo alla sfera di Mercurio e che il bisogno degli esseri umani di venire educati si può paragonare al bisogno di vivere nel centro immobile dell'universo. Questo costrutto pedagogico è rappresentato da un'ideologia da cui sono scaturite le nostre convinzioni circa l'"Homo educandus" ed è articolato socialmente in un insieme specifico di istituzioni il cui prototipo è l'"Alma Mater Ecclesia". Esso viene inculcato nella visione del mondo di ogni individuo mediante una duplice esperienza: innanzi tutto per mezzo del curriculum nascosto proprio di tutti i programmi educativi, la cui conseguenza inevitabile è la degradazione dell'apprendimento vernacolare; in secondo luogo attraverso lo stile di vita opaco, passivo e paralizzante promosso ineluttabilmente dal controllo professionale sulla definizione e il soddisfacimento dei bisogni. A tale costrutto, per finire, fanno zelanti la guardia i vari organismi di educatori che identificano i bisogni educativi nei termini di problemi per cui essi soli sono investiti della missione sociale di trovare soluzioni istituzionali dentro e fuori la scuola.

La sfera educativa si integra in modo del tutto coerente con altri costrutti analoghi, in particolare le sfere dell'economia e della politica. Il processo tramite il quale ognuna di queste sfere è stata svincolata dal suo contesto, fino al punto di conseguire un monopolio radicale che paralizza il suo omologo vernacolare, può essere oggetto di studi specifici. Tuttavia la ricerca sulla sfera educativa può rivendicare una sua priorità. Lo studio del processo attraverso cui questa sfera ha preso forma, nella sua costruzione ideologica e nella conseguente degradazione delle lingue vernacolari (rimpiazzate, dopo l'invenzione dell'altoparlante, dalla madre lingua insegnata) consente insolite prospettive su elementi analoghi, costitutivi di altre sfere sociali. L'educazione come argomento di studio e come disciplina è stata definita dal costrutto suddetto e vincolata dai suoi postulati fondamentali fino ai nostri giorni. Ciò non può che valere anche per la ricerca interna al paradigma educativo. Rispetto a quest'ultima, l'indagine sulle relazioni del dominio educativo con l'ideologia complessiva di una società, insieme con la storia di questi rapporti, costituisce un genere di studio affatto diverso che dovrebbe essere chiamato ricerca sul paradigma educativo.

LA STORIA DELL'HOMO EDUCANDUS

(Discorso di apertura al plenum del quinto Congresso mondiale del 'World Council of Comparative Education Societies'

Sorbona, Parigi, luglio 1984)

Ringrazio il professor Debeauvais per avermi invitato a intervenire a questa assemblea. La mia conferenza ha lo scopo di perorare una causa: quella relativa all'indagine sulla storia dell'"Homo educandus".

L'oggetto di tale ricerca storica è la costruzione sociale dell'"Homo educandus" e del contesto nel quale il suo apprendimento costituisce un arricchimento personale mediante valori che sono supposti scarsi.

L'organizzazione della società in funzione di un essere umano bisognoso di informazione e di programmazione va compresa come un aspetto finora trascurato della storia dell'"Homo oeconomicus".

Considero la storia sociale dell'"Homo educandus" come l'opposto della storia dell'educazione. La prima tratta della comparsa di una realtà sociale entro la quale l'educazione viene percepita come un bisogno umano fondamentale. Alcuni dei suoi elementi si configurano fin dall'antichità greca, quando l'invenzione dell'alfabeto vocalico permise per la prima volta di separare il sapere dal soggetto parlante. Senza questa tecnica alfabetica, che consente di fissare un testo e trasmette un originale, non si potrebbe neppure immaginare l'esistenza della letteratura e della scienza di cui la pedagogia si occupa. Altri elementi-chiave, presupposti dell'educazione, presero forma nel periodo compreso tra Alcuino e Alberto il Grande. Infatti, al tempo di Alcuino, le parole, per la prima volta, furono separate visivamente una dall'altra, trasformando il testo in un'entità visibile. Da quel momento in poi risultò possibile cogliere il significato di un testo vedendolo, anziché pronunciandone le parole per renderle comprensibili all'orecchio. In assenza di questa visualizzazione del testo, non sarebbe affatto concepibile l'idea della 'conoscenza' come di qualcosa collocato e depositato nei libri, riproducibile e comunicabile.

La distinzione tra culture orali e alfabetizzate venne introdotta da Milman Parry circa sessant'anni fa, negli studi di epica e letteratura. I suoi discepoli hanno reso esplicita l'importanza della separazione della lingua scritta dal parlato individuale in vista della costituzione di un nuovo tipo di verità. Tuttavia le loro intuizioni, nonostante i grandi sforzi di Walter Ong e Jack Goody, non hanno scalfito il nocciolo della teoria educativa.

Il riconoscimento della rilevanza della divisione altomedievale delle parole in ordine alla 'verità' che il pedagogista presuppone non ha avuto sorte migliori. Solo

tale divisione permise di copiare i testi servendosi della vista e, ciò che è più importante, di verificare l'identità testuale di due libri, rendendo possibile concepire l'idea di un 'sapere' assolutamente identico che sussiste, da qualche parte, in due copie singole. Ma questo, se si prescinde dagli influssi indiretti connessi all'assimilazione del pensiero di Marshall McLuhané ha condizionato la teoria educativa ancor meno delle intuizioni di Milman Parry.

Senza l'evoluzione storica di tale sapere sotteso al testo, una figura come quella di Jan Amos Komenskij (Comenio) sarebbe impensabile: è questo tipo di verità ciò di cui necessita l'"Homo educandus", la cui storia comincia con Comenio (1592-1670). Essa inizia solo durante la sua epoca, per lo meno come progetto e programma: "omnibus, omnia omnino docendi". L'ideale dell'"Homo educandus" si definisce appunto mediante il proposito di insegnare tutto a tutti a fondo. Il nuovo tipo umano è un essere a cui insegnare tutto quello che deve sapere e fare.

La storia dell'educazione e quella dell'"Homo educandus" sono in palese contrasto tra loro. Lo storico dell'educazione considera il bisogno di educazione un fatto storico; per lui è come se, ovunque vi sia cultura umana, vi sia pure una scorta di conoscenze da trasmettere di generazione in generazione. Anziché studiare i passi in seguito ai quali tale bisogno fece la sua comparsa storica, si limita a studiare come esso sia stato soddisfatto in altre società, in epoche diverse e in forme differenti.

La storia dell'"Homo educandus" va distinta dalla storia dell'educazione, ma non si riduce neppure alla storia delle interpretazioni che le società del passato diedero delle relazioni educando-educatore, allorché esse venivano riconosciute esplicitamente. Quale significato attribuirono Maimonide o Al-Razi all'istruzione dei giovani? Che significato aveva "mousik," per i Greci prima e dopo che la scrittura ne divenne una componente, all'epoca in cui Platone era un ragazzo? Che cosa significavano "shastra" per i bramini e "artes" per Ugo di San Vittore? Si tratta di questioni che sono state ben studiate dai nostri colleghi di varie discipline: dalla storia delle idee alla "histoire des mentalit,s", dalla semantica storica alla filosofia. Ma la storia dell'"Homo educandus" deve distinguersi da ognuna di esse: innanzi tutto, perché il suo oggetto non è suscettibile di paragone con alcuna realtà sociale al di fuori della tradizione occidentale; in secondo luogo, perché tale oggetto viene comunemente considerato un fatto storicamente non problematico.

La storia dell'"Homo educandus" ha finito così per essere trascurata.

I nostri colleghi non sono disposti a riconoscere che l'educazione è un concetto "sui generis", impensabile in altre società e, pertanto, inapplicabile a una descrizione storica del loro passato. Educazione, nell'accezione odierna, significa 'apprendimento', con la supposizione che esso sia un prerequisito di ogni attività umana e che, nello stesso tempo, le sue opportunità siano, per definizione, scarse.

Inteso in questi termini, l'apprendimento è un aspetto della vita che può essere adeguatamente distinto dagli altri. Esso precede, se non temporalmente quanto meno logicamente, l'esecuzione competente di un compito socialmente accettato. A partire da questa idea, che si adatta all'educazione, innumerevoli caratteristiche sociali di altre culture possono essere classificate come occasioni di

'apprendimento'. Quando lo storico dell'educazione si imbatte in una lettura pubblica, in un rituale, in un apprendistato, in un gioco organizzato, fiuta la presenza di un'attività educativa.

Tutti i manuali di storia dell'educazione che ho consultato trattano il loro oggetto dando per scontato che l'apprendimento in condizioni di scarsità sia sempre esistito, pur apparendo sotto forme e aspetti differenti. Attraverso questo postulato, persino l'uomo di Neanderthal viene sussunto entro la sottospecie dell'"Homo educandus" e la sua transizione alla cultura neolitica viene ascritta a un più efficace insegnamento dell'arte di scheggiare la selce. I pedagoghi sono così ansiosi di dimostrare la loro discendenza legittima da Socrate, Varrone o Budda, che per essi la storia dell'"Homo educandus" è diventata un tabù.

Anche gli economisti si sono imbattuti in un tabù simile ma, a differenza dei teorici dell'educazione, hanno tentato di affrontarlo.

Verso la fine del diciottesimo secolo essi definirono la loro scienza come lo studio dei valori supposti scarsi: l'economia divenne la disciplina che si occupa dell'applicazione di risorse scarse a fini alternativi. Allorché i concetti utilizzati da questa disciplina acquisirono maggior prestigio, gli economisti cercarono di applicarli anche a epoche remote e a società assai differenti dalla nostra. In campo economico, tuttavia, questa pratica, che fa apparire omogeneo il passato per renderlo conforme alle categorie contemporanee, è stata contestata fin dall'inizio. Nel primo decennio del nostro secolo, Elie Hal,vy dimostrò che il comportamento sociale regolato da presupposti utilitaristici costituisce una rottura radicale rispetto a qualsiasi assunto precedentemente stabilito circa le relazioni sociali.

Trent'anni dopo, Karl Polanyi concentrò la sua attenzione sulla comparsa dei mercati in Grecia, India e Mesopotamia. Egli documentò il lento processo mediante il quale, all'interno di una determinata società, si 'svincola' un'economia formale: solo allora compaiono le interazioni sociali basate sul postulato della scarsità, le quali, per un lungo periodo, rimasero limitate a un ambito assai preciso e circoscritto. Con il suo insegnamento, Polanyi gettò le basi dello studio storico dell'esperienza della scarsità. Più recentemente Louis Dumont ha descritto in modo accurato come abbia preso forma, tra Mandeville e Marx, una visione della natura umana che si adatta alla percezione della scarsità. Questa 'costruzione' dell'essere umano (un uomo dipendente dall'acquisizione e dall'uso di mezzi scarsi) egli la denomina "Homo oeconomicus". Io sostengo la necessità di intraprendere studi analoghi in merito alla genesi dell'"Homo educandus".

L'aver riconosciuto l'"Homo oeconomicus" come costruzione sociale moderna, ha reso possibile una migliore comprensione delle culture tradizionali. Tutte le culture tradizionali conosciute possono essere interpretate come configurazioni significative il cui scopo principale è la repressione delle condizioni nelle quali la scarsità diventerebbe dominante nei rapporti sociali. Queste culture fanno valere regole di condotta che prevengono la comparsa del fenomeno della scarsità e perciò recidono l'invidia e il timore di essa. L'argomento è stato trattato in modo chiaro e semplice da R. Muchembled e J. P. Dupuy. Non vi è dubbio che alcune culture diventino nel tempo così organizzate da tollerare enclaves entro le quali il

postulato della scarsità può determinare nuovi meccanismi sociali: esse ammettono spazi dove venditori ambulanti e commercianti al minuto (sikh, ebrei o cinesi), sofisti e guaritori possono vendere le proprie abilità a prezzi di mercato. Tuttavia, il fatto che tale comportamento sia tollerato solo negli stranieri, dimostra che il medesimo è percepito come immorale se adottato da un membro della comunità. La resistenza opposta alla generalizzazione a tutta la società dell'esperienza della scarsità è un tratto comune che distingue la condizione umana dal regime della scarsità, quello che il professor Debeauvais definisce in modo appropriato come «l'universo concentrazionario».

Il fatto che vari storici e antropologi dell'economia abbiano interpretato l'esperienza della scarsità come costruzione sociale non ha tuttavia segnato in profondità la società industriale n, influito in maniera significativa sul pensiero economico. L'economia alternativa è stata appena lambita da tutto ciò. Il riconoscimento delle culture tradizionali, come rimedio alla diffusione dell'esperienza della scarsità ha comunque posto le basi per nuove prospettive teoriche e per un nuovo realismo nella storia delle culture e delle mentalità. Vorrei sollecitare a un'impresa analoga coloro che si occupano di educazione a tempo pieno. Una volta riconosciuto che i concetti fondamentali di cui ci serviamo (bisogni educativi, apprendimento, risorse scarse, eccetera) corrispondono a un paradigma niente affatto naturale, sarà aperta la via alla storia dell'"Homo educandus".

Vi sono due ragioni distinte per cui è importante che gli studiosi di educazione comparata giungano a riconoscere nell'apprendimento in condizioni di scarsità delle opportunità' una caratteristica senza paragoni del nostro mondo. In primo luogo ciò permetterebbe a coloro che si dedicano alla comparazione di limitare la propria ricerca a quegli aspetti che presentano caratteristiche fenomenologiche comuni.

L'autolimitazione farebbe della disciplina un'impresa ancor più legittima di quanto non sia attualmente. In secondo luogo, la consapevolezza che la disciplina tratta un fenomeno sociale moderno e originale consentirebbe di avviare comparazioni disciplinate tra l'educazione' e altre entità sociali che le sono eteronome e pertanto a essa irriducibili. L'educazione comparata diventerebbe in tal modo uno dei rari campi nei quali si intende chiarire uno degli aspetti meno riconosciuti e più caratteristici del nostro tempo: la sopravvivenza, persino nel cuore delle società più sviluppate, di forme dell'immaginazione, regole di condotta e schemi d'azione che hanno resistito con successo alla colonizzazione da parte del regime della scarsità. Spero che, sebbene la maggioranza di voi sia stata educata, molti conservino ancora la consapevolezza di non aver mai 'appreso' a camminare e a respirare.

LA MADRE LINGUA INSEGNATA

(Testo preparato per un incontro su "Il bisogno di una nuova terminologia per le 'lingue madri'", presso il Central Institute of Indian Languages. Conferenza tenuta in onore del professor D. P.

Pattanayak

Mysore, India, 1978)

Il linguaggio è divenuto costoso. Il suo insegnamento è divenuto una professione ed è oggetto di massicci investimenti. Le parole sono una delle due principali categorie di valori di mercato che compongono il prodotto nazionale lordo. Si spendono somme di denaro per decidere che cosa dire, chi lo deve dire, come, quando e che tipo di persone si vuol raggiungere con il messaggio. Più elevato è il costo di ogni parola pronunciata, maggiore è lo sforzo che viene compiuto per farla risuonare. Nelle scuole la gente impara a parlare 'come si deve'.

Spendiamo quattrini per far sì che i poveri parlino in maniera più simile ai ricchi, i malati in maniera più simile ai sani, i negri in maniera più simile ai bianchi. Spendiamo per migliorare, correggere, arricchire e aggiornare il linguaggio dei bambini e quello dei loro insegnanti. Investiamo per sviluppare i gerghi professionali che vengono insegnati all'università, e altri ancora per dare di quegli stessi linguaggi tecnici un'infarinatura ai ragazzi del liceo, giusto quanto basta a farli sentire dipendenti dallo psicologo, dal farmacista o dal bibliotecario, che parlano scorrevolmente un loro linguaggio speciale. Prima spendiamo per rendere le persone il più possibile monolingui, per far sì che si esprimano esclusivamente nel linguaggio standard 'colloquiale colto', poi cerchiamo di insegnare loro il dialetto di una minoranza etnica o una lingua straniera (di solito con scarso successo). La maggior parte di ciò che va sotto il nome di 'educazione' è in realtà insegnamento di un linguaggio. Ma l'educazione non è certo la sola attività pubblica tendente a condizionare la lingua e l'orecchio: amministratori pubblici e professionisti dello spettacolo, pubblicitari e giornalisti sono altrettanti grandi gruppi di interesse, ciascuno dei quali si batte per la propria fetta della torta linguistica. Mi riesce persino difficile immaginare quanto si spenda negli Stati Uniti per produrre parole.

Una contabilità energetica era quasi impensabile solo dieci anni fa: oggi invece (ma in realtà solo da un paio d'anni) è facile reperire dati su quante calorie, o altre unità di energia, sono investite nella coltivazione, raccolto, confezionamento, trasporto e vendita di una caloria di pane che mangiamo. La differenza di costo energetico fra il pane prodotto e mangiato in un villaggio greco e quello venduto in uno dei nostri supermercati è enorme: quest'ultimo richiede una quantità di energia

40 volte maggiore. La costruzione di un metro cubo di spazio coperto del Saint Catherine's College a Oxford, negli anni Sessanta, è costata una quantità di energia 600 volte maggiore di quella di un metro cubo della Bodleian Library, che gli sorregge accanto e che mi piace molto di più. Informazioni di questo tipo erano già disponibili dieci anni fa, ma nessuno pensava a organizzarle in modo sistematico e solo pochi riflettevano su di esse: oggi sono facilmente disponibili e ben presto cambieranno l'atteggiamento delle persone sui consumi energetici.

Sarebbe altrettanto interessante sapere come si presenterebbe una contabilità del linguaggio. L'odierna analisi linguistica risulta incompleta se non siamo in grado di sapere, per ciascun gruppo di parlanti, quanto costa pro-capite il loro linguaggio. Così come la contabilità sociale dell'energia è solo approssimativa e ci permette tutt'al più di individuare gli ordini di grandezza rilevanti per fare dei confronti, analogamente la contabilità linguistica ci fornirebbe soltanto indicazioni sulla prevalenza relativa del linguaggio insegnato in ciascun gruppo di popolazione; ma ciò basterebbe per la tesi che voglio sostenere.

Il puro e semplice costo pro-capite del linguaggio di un certo gruppo di parlanti non sarebbe di per sé una caratterizzazione esauriente. Il linguaggio insegnato esiste in un'ampia gamma di qualità. I poveri, per esempio, sono più bombardati di messaggi dei ricchi, che possono comprarsi l'insegnamento e, cosa molto più preziosa, il silenzio.

Ciascuna parola rivolta ai ricchi costa, pro capite, molto di più di una parola rivolta ai poveri: perfino i watt, in questo senso, sono più democratici delle parole. Ma anche senza quella dettagliata economia del linguaggio che mi piacerebbe avere a disposizione, credo di poter ragionevolmente supporre che, negli Stati Uniti, i dollari spesi per importare combustibili siano poca cosa in confronto a quelli spesi per il discorso. Nelle nazioni ricche il linguaggio è come una spugna, capace di assorbire investimenti immensi. Spese elevate per addestrare ai rispettivi linguaggi l'esattore delle tasse, l'amministratore pubblico, l'attore, nonché per altri costosi usi del linguaggio sono da sempre un segno di alta civiltà, specialmente nelle culture urbane. Ma le variazioni nel costo del linguaggio (o dei consumi energetici) erano tradizionalmente di un altro ordine di grandezza, non confrontabile con quello dell'odierna capitalizzazione del linguaggio. Nei paesi poveri ancor oggi la gente parla con un linguaggio che non è mai stato capitalizzato, salvo forse per quanto riguarda un'élite ristretta. Che differenza c'è fra il parlare quotidiano di gruppi il cui linguaggio ha ricevuto (assorbito? subito? beneficiato? sofferto? reagito a?) ingenti investimenti e quella di coloro il cui linguaggio è rimasto fuori dal mondo del mercato? Voglio confrontare questi due mondi linguistici, concentrando la mia curiosità su una soltanto delle domande che emergono in questo contesto: la mole degli investimenti influisce sulla struttura del linguaggio stesso? E, in caso affermativo, i cambiamenti nei linguaggi che assorbono grossi investimenti vanno tutti nella stessa direzione?

La mia discussione ha carattere introduttivo, e non sarò forse in grado di fornirvi sufficienti prove della grande probabilità di entrambe queste affermazioni, o di convincervi che un'economia strutturale del linguaggio merita di essere

esplorata più a fondo.

L'insegnamento del linguaggio quotidiano è un fenomeno senza precedenti nelle culture pre-industriali. L'attuale dipendenza da insegnanti retribuiti e da modelli del discorso ordinario è una caratteristica delle economie industriali tanto specifica quanto la dipendenza dai combustibili fossili. Solo nel corso della nostra generazione entrambe le cose, linguaggio ed energia, sono state viste come bisogni universali, da soddisfare mediante interventi pianificati. La sussistenza delle culture tradizionali era basata sulla luce solare, catturata soprattutto tramite l'agricoltura: la zappa, il fosso per l'irrigazione e il giogo erano dispositivi comuni, mentre apparati come le grandi vele o i mulini ad acqua erano meno frequenti. Le culture che vivevano di energia solare si servivano fondamentalmente di un linguaggio vernacolare che ciascun parlante assorbiva attraverso le proprie radici. Come l'energia veniva tratta dalla natura per lo più mediante strumenti che tendevano ad accrescere la destrezza delle dita e la forza delle braccia e delle gambe, così il linguaggio veniva tratto dall'ambiente culturale mediante incontri con persone che si potevano annusare e toccare, amare e odiare. I linguaggi insegnati erano rari, come le vele e i mulini. Nella maggior parte delle culture che conosciamo, il linguaggio si imponeva da sé all'individuo.

Ancor oggi, nei paesi poveri, la maggioranza delle persone impara a parlare senza un insegnamento retribuito. E il loro parlare non è comparabile con l'imbarazzato, presuntuoso, incolore borbottio, che, dopo un lungo soggiorno nei villaggi del Sud America e del Sudest Asiatico, ho ritrovato nei campus delle università americane. Verso coloro che non riescono a cogliere questa differenza provo un disprezzo che mi sforzo invano di trasformare in compassione per la loro insensibilità tonale. Ma che altro posso aspettarmi da persone che non sono state allevate con il latte materno, bensì con formule?

Formula Nestl., se sono di famiglia povera, o una delle formule consacrate da Ralph Nader, se sono nati fra i ricchi illuminati o fra i pupilli che l'élite ammaestra nelle sue istituzioni. A persone addestrate a scegliere tra formule preconfezionate, il latte materno sembra solo una fra le tante scelte possibili. Analogamente, a coloro che hanno imparato ogni lingua che conoscono da quelli che considerano i propri insegnanti, il linguaggio vernacolare non insegnato sembra solo un modello fra i tanti, magari un po' meno evoluto.

Ma non è così: il linguaggio che prescinde da un tirocinio programmato è un fenomeno sociale diverso dal linguaggio insegnato. Dove il linguaggio non insegnato è l'indicatore principale di un mondo socialmente condiviso, all'interno del gruppo esiste un senso di partecipazione al potere non riproducibile in una situazione in cui il linguaggio è ricevuto da altri. Uno dei primi modi in cui questa differenza si manifesta è un senso di naturale fiducia nella propria capacità di apprendimento del linguaggio. Ancor oggi, in tutto il mondo, nei paesi non industrializzati, i poveri sono poliglotti. Il mio amico orefice di Timbuktu parla songhai a casa, ascolta il bambara alla radio, cinque volte il giorno recita le sue preghiere in arabo (comprendendole in parte), mastica due lingue commerciali nel "souk" ed è in grado di conversare nel discreto francese che ha imparato

nell'esercito. Nessuna di queste lingue gli è stata formalmente insegnata. Le comunità prevalentemente monoglotte sono rare, eccetto in tre tipi di circostanze: comunità tribali che non hanno ancora attraversato il tardo neolitico; comunità che hanno subito certe forme di drastica discriminazione; e cittadini degli stati nazionali che per varie generazioni hanno goduto dei benefici della scolarità obbligatoria. Dare per scontato che la maggior parte della gente parli una sola lingua è un tipico pregiudizio borghese, mentre l'ammirazione per il poliglotta invariabilmente rivela l'arrampicatore sociale.

Nel corso della storia il linguaggio non insegnato è sempre stato prevalente, ma quasi mai esclusivo. Proprio come nelle culture tradizionali una certa quantità di energia veniva catturata con grandi apparati come mulini a vento o canali, e quelli che possedevano grandi imbarcazioni o si trovavano nel punto giusto lungo un torrente erano in grado di realizzare un trasferimento di energia a proprio vantaggio, così da sempre alcuni si sono serviti di un linguaggio insegnato per appropriarsi di qualche privilegio. Ma tali codici di comunicazione supplementari restavano un fenomeno raro e speciale o servivano a scopi ben delimitati. Il linguaggio ordinario, il vernacolo, ma anche l'idioma del commercio, la lingua della preghiera, il gergo delle arti e quello della contabilità elementare, venivano imparati nel quadro della vita quotidiana. Naturalmente in certi casi al sacerdote veniva insegnato formalmente il latino o il sanscrito; allo scrivano veniva insegnato un linguaggio di corte, come il francone, il persiano o il turco; e il neofita veniva iniziato ai linguaggi dell'astronomia, dell'alchimia o della massoneria. E, ovviamente, la conoscenza di tali linguaggi insegnati formalmente innalzava l'uomo al di sopra degli altri, come la sella di un cavallo.

Assai spesso, tuttavia, il processo di iniziazione non insegnava veramente un nuovo linguaggio, bensì esonerava l'iniziato da un tabù che proibiva agli altri di pronunciare certe parole. L'iniziazione maschile al linguaggio della caccia e del coito rituale è probabilmente l'esempio più diffuso di tale selettiva rimozione di un tabù linguistico. Ma, indipendentemente da quanto un linguaggio fosse effettivamente insegnato, esso raramente influiva sul discorso vernacolare. N, l'esistenza in ogni epoca di forme limitate di insegnamento linguistico n, il ruolo svolto da predicatori o commedianti nella diffusione di certi linguaggi incide significativamente sulla mia tesi fondamentale: al di fuori di quelle società che chiamiamo 'europee moderne', non si è mai cercato di imporre a intere popolazioni un linguaggio quotidiano soggetto al controllo di insegnanti retribuiti o all'influenza di mezzi di comunicazione di massa. Il linguaggio quotidiano, fino a epoca recente, non è mai stato in nessun luogo il prodotto di un determinato progetto, n, è mai stato pagato e distribuito come una merce. Così, mentre ogni storico che studi l'origine degli stati nazionali prende in considerazione il ruolo delle merci, non si può dire che gli economisti siano altrettanto attenti alla tematica del linguaggio.

Voglio contrapporre il discorso colloquiale insegnato al discorso vernacolare, il linguaggio costoso a quello che non costa nulla. Il primo lo chiamo 'colloquiale insegnato' perché, come vedremo, il termine 'madre lingua' è carico di implicazioni

delicate. 'Linguaggio quotidiano' potrebbe andare, ma è meno preciso; e la maggior parte degli altri termini di cui mi servirò occasionalmente sono una caricatura di vari aspetti del linguaggio insegnato. Per indicare il suo opposto uso il termine 'vernacolo' o 'linguaggio vernacolare', in mancanza di un'espressione migliore. 'Vernacolare' viene da una radice indogermanica che contiene l'idea di 'radicamento' e 'dimora'. E' una parola latina che, nell'epoca classica, indicava qualsiasi cosa allevata, coltivata, tessuta o fatta in casa, fosse essa un fanciullo, uno schiavo, un alimento, un vestito, un animale, un'opinione o uno scherzo. Marco Terenzio Varrone adottò il termine per indicare un particolare tipo di linguaggio, quello che nasce dal terreno proprio del parlante, e per distinguerlo dal linguaggio che vi è importato da altri. Varrone era un erudito, il più erudito dei Romani, secondo quel grande maestro che era Quintiliano, bibliotecario prima di Cesare e poi di Augusto, ed ebbe una notevole influenza sul pensiero medievale.

Perciò l'aggettivo 'vernacolare' è passato nelle lingue europee moderne soltanto nel senso ristretto in cui Varrone se n'è servito. Io vorrei oggi resuscitare in parte l'antico significato del termine.

Abbiamo bisogno di una parola che esprima in maniera immediata il frutto di attività non motivate da considerazioni di scambio; una parola che indichi quelle attività, non legate al mercato, con cui la gente soddisfa dei bisogni, ai quali nel processo stesso del soddisfarli dà forma concreta. 'Vernacolare' sembra una buona vecchia parola, che può risultare accettabile a molti contemporanei, in questo senso ampio. So che ci sono termini tecnici per designare la soddisfazione di quei bisogni che gli economisti non possono o non vogliono misurare: si parla di 'produzione sociale', contrapposta a 'produzione economica'; di generazione di 'valori d'uso' (o di 'meri valori d'uso'), contrapposta alla produzione di 'merci'; e di 'economia domestica', contrapposta a 'economia di mercato'. Ma sono tutti termini specializzati, inquinati da pregiudizi ideologici e spesso zoppicanti. Abbiamo bisogno di un aggettivo semplice per indicare quei valori che vogliamo proteggere dalle misurazioni e manipolazioni dei Chicago Boys o dei burocrati socialisti; e quell'aggettivo dev'essere abbastanza ampio da abbracciare alimentazione e linguaggio, parto e allevamento dei bambini, senza connotare un'attività 'privata' o una procedura arretrata. Parlando di "linguaggio vernacolare" voglio richiamare l'esistenza di un intero "modo d'essere e di fare vernacolare", che copre ogni aspetto della vita.

Prima di continuare nella mia argomentazione devo fare un'ulteriore distinzione. Contrapponendo il linguaggio insegnato a quello vernacolare, traccio una linea di demarcazione diversa da quella con cui i linguisti distinguono il linguaggio elevato di un'élite dal dialetto delle classi subalterne; diversa dalla frontiera che ci permette di distinguere linguaggi regionali e trans-regionali; e, ancora, diversa dalla demarcazione fra il linguaggio della popolazione alfabetizzata e quello degli analfabeti. Indipendentemente dal fatto che sia più o meno ristretto a un'area geografica, più o meno caratteristico di un certo livello sociale, più o meno specifico di un ruolo sessuale o di una casta, il linguaggio può essere 'vernacolare' (nel senso in cui uso questo termine) o 'insegnato'. Il linguaggio d'élite, la seconda

lingua, il linguaggio commerciale e il dialetto locale non sono in sé nulla di nuovo; ma per ciascuno di questi linguaggi la varietà insegnata, che si presenta come una merce, è un fenomeno del tutto nuovo. Non intendo esaminare ora nei dettagli i vari tipi di linguaggio insegnato, ma solo il linguaggio quotidiano insegnato, il colloquiale insegnato, che in genere è il colloquiale "standard" insegnato. Nel corso di tutta la storia che ci è stata tramandata è sempre avvenuto che un singolo dialetto emergendo da un gruppo di dialetti reciprocamente comprensibili in una data regione, tendesse a predominare. Questo dialetto dominante è spesso divenuto la forma standard, la forma scritta e quella che prima di ogni altra cominciava a essere insegnata. Esso in generale raggiungeva la sua preminenza grazie al prestigio dei suoi parlanti. Per lo più la sua diffusione non era legata all'insegnamento, ma a un processo molto più complesso e sottile. Il Midland English divenne la seconda lingua comune di tutti coloro che parlavano un qualsiasi dialetto inglese, accanto al loro idioma locale; e il Malayu di Bahasa divenne la lingua nazionale di tutta l'Indonesia. La diffusione di entrambi questi linguaggi è avvenuta in epoca relativamente moderna e possiamo sospettare che in essa l'insegnamento abbia avuto un certo ruolo.

Nella diffusione della lingua Urdu, che gli eserciti Moghul portarono in tutto il subcontinente indiano, l'insegnamento non ebbe quasi nessuna parte.

Indubbiamente, ovunque la posizione dominante dei linguaggi standard o d'élite fu rafforzata dalla scrittura e ancor più dalla stampa.

Quest'ultima accrebbe enormemente la potenza colonizzatrice dei linguaggi d'élite. Ma dire che per effetto dell'invenzione della stampa il linguaggio d'élite è destinato a sostituire tutte le varietà vernacolari è come dire che, dopo l'invenzione della bomba atomica, solo le superpotenze possono regnare sovrane. E' vero che la redazione, stampa, pubblicazione e distribuzione di materiale stampato ha vieppiù incorporato procedure tecniche centralizzate che favoriscono la colonizzazione delle forme vernacolari da parte di un linguaggio standard. Ma questo monopolio delle procedure centralizzate sulle innovazioni tecniche non implica che la stampa non si presti a dare espressione scritta, nuova vitalità e nuove possibilità letterarie a migliaia di forme vernacolari. Il fatto che la stampa sia servita a imporre i colloquiali standard non implica che il linguaggio scritto debba essere per sempre una forma insegnata.

Il vernacolo si diffonde attraverso l'uso pratico. Lo si impara da persone che pensano ciò che dicono e dicono ciò che pensano a un interlocutore in un contesto concreto. Non così il linguaggio insegnato. Per esso il modello fondamentale non è una persona che mi è cara o che mi è antipatica, ma un parlante professionista. Il linguaggio colloquiale insegnato si impara da una persona che non comunica un proprio significato, bensì recita un testo scritto da altri: è il linguaggio dell'annunciatore televisivo, che si attiene a un copione imposto a un redattore da un pubblicitario che esegue le consegne di un comitato di programmazione. Il linguaggio insegnato è la morta e impersonale retorica di persone pagate per declamare con finta convinzione testi composti da altri. Coloro che parlano il linguaggio insegnato imitano l'annunciatore, il comico che si esibisce alla T.V.,

l'insegnante succube dei testi scolastici, il cantante di rime preconfezionate, il presidente i cui discorsi sono opera di uno scrittore-fantasma. Questo linguaggio non è fatto per dirsi le cose "in faccia". Il linguaggio dei media si rivolge a un uditorio il cui profilo è scelto dal padrone del programma. Mentre il vernacolo si genera in colui che lo apprende grazie alla sua presenza in situazioni in cui le persone si dicono le cose faccia a faccia, il linguaggio insegnato viene appreso da parlanti il cui mestiere è chiacchierare.

Naturalmente, il linguaggio sarebbe completamente disumano se fosse del tutto insegnato. Questo è ciò che Humboldt intende quando afferma che il vero linguaggio è quel discorso che può solo essere coltivato, non insegnato come si insegna la matematica. Solo le macchine possono comunicare senza alcun riferimento alle radici vernacolari. Oggi a New York il loro chiacchiericcio occupa quasi i tre quarti delle linee di cui dispone la società dei telefoni grazie a una concessione che la impegna a permettere la libera comunicazione fra le persone. E' un'ovvia perversione di un canale pubblico. Ma ancora più impressionante dell'appropriazione di un foro della libertà di parola da parte di automi è l'incidenza di frasi fatte di sapore robotico nella porzione residua di questo canale, in cui le persone si parlano.

Una percentuale sempre maggiore delle frasi diviene prevedibile, non solo nel contenuto ma anche nello stile. Il linguaggio si degrada a 'comunicazione', come se non fosse altro che la variante umana di uno scambio di carattere generale, lo stesso che avviene anche fra le api, le balene o i computer. Certamente una componente vernacolare sopravvive, ma va deperendo. Il colloquiale americano è diventato un linguaggio composito, fatto di due tipi di idiomi: un linguaggio uniforme, "uniquack", insegnato e mercificato, e un vernacolo impoverito che sopravvive a stento. Il francese e il tedesco moderni hanno subito lo stesso destino, con una sola differenza: hanno assorbito così tanti termini inglesi che certe conversazioni standard sentite nei supermercati o negli uffici francesi o tedeschi avevano tutte le caratteristiche dell'anglocinese parlato in Oriente.

Il riconoscimento della differenza di cui sto parlando, fra il linguaggio capitalizzato e il vernacolo che non ha un costo economicamente misurabile, si scontra con una resistenza che a volte ha l'intensità di un sacro tabù. E' la stessa inibizione che rende difficile a coloro che sono cresciuti in seno al sistema industriale capire la differenza fondamentale fra l'allattamento al seno e quello artificiale, fra l'allievo e l'autodidatta, fra un chilometro percorso con le proprie gambe e un chilometro percorso come passeggero di un sistema di trasporti organizzato, fra l'abitazione come prodotto di un'attività autonoma e l'abitazione come merce, tutte cose di cui ho parlato in passato. Mentre tutti ammettiamo facilmente che vi sia un'immensa differenza di sapore, significato e valore fra un pasto cucinato in casa e un pasto precotto surgelato, la discussione tra noi studiosi in merito a questa differenza può essere facilmente impedita.

Gli individui presenti a incontri come questo sono tutte persone impegnate a favore dell'uguaglianza dei diritti, della giustizia e dell'assistenza ai poveri. Sanno bene quante madri non hanno latte, quanti bambini nel South Bronx soffrono di

carenze proteiche, quanti messicani hanno un'alimentazione insufficiente. Quando propongo la distinzione fra valori vernacolari e valori economicamente misurabili (e perciò amministrabili), in genere qualche protettore dei poveri si alza e mi rimprovera di evitare il problema cruciale poiché do importanza a delle quisquiglie. Io distinguo il trasporto organizzato dalla locomozione con la propria energia metabolica, il vernacolo dal colloquiale insegnato, il cibo fatto in casa dall'alimentazione preconfezionata. Ma i chilometri percorsi a piedi o su ruote, le calorie assorbite dall'uno o dall'altro tipo di cibo, i termini usati nel linguaggio insegnato o vernacolare, non sono pur sempre gli stessi chilometri, calorie, termini? Indubbiamente lo sono; ma questo rende le due attività comparabili solo in un senso ristretto e non dal punto di vista sociale. La differenza fra locomozione, parola e cibo vernacolari e i loro analoghi trasformati irresistibilmente in merce è molto più profonda: il valore vernacolare è in larga misura determinato da colui che lo crea, mentre il bisogno della merce è determinato e configurato nel consumatore dal "produttore", ed è lui che ne definisce il valore. Ciò che rende "moderno" il nostro mondo è la sostituzione dei valori vernacolari con merci; e le merci, per essere attraenti, devono negare ogni valore sostanziale all'aspetto che in questa trasformazione va perduto.

Gli esseri umani moderni provano bisogni che si riferiscono a merci, anziché ad attività vernacolari. Le tecnologie adatte a questo tipo di mondo sono quelle che applicano il progresso scientifico alla produzione di merci, anziché all'ampliamento delle possibilità vernacolari. L'uso della scrittura e della stampa al servizio del colloquiale standard, anziché dell'espansione del vernacolo, riflette questo pregiudizio profondamente radicato. Ciò che rende moderno il processo lavorativo è la crescente gestione e pianificazione dell'attività umana e il progressivo declino del significato che tali attività hanno in se stesse, indipendentemente dal loro valore di scambio sul mercato. William Leiss sostiene questa tesi nel suo saggio "The Limits to Satisfaction" (I limiti alla soddisfazione). Includo qui parte delle sue argomentazioni perché in seguito voglio mostrare come il processo da lui descritto abbia influito sul linguaggio a partire dal momento in cui cominciò ad emergere l'ideale della civiltà europea. Leiss sostiene che la radicale trasformazione dei bisogni individuali nel processo di industrializzazione è l'aspetto complementare nascosto del tentativo di dominare la natura. Il tentativo di dominio sulla natura ha progressivamente formato e caratterizzato ogni attività pubblica delle società occidentali. La natura è stata sempre più interpretata come risorsa che alimenta il processo sociale di produzione, un'attività intrapresa per la gente, anziché da essa. La parola 'bisogni' è venuta a indicare sempre più il diritto ai prodotti di questo processo, anziché alla libertà e alla capacità di sopravvivere. Man mano che l'ambiente (che un tempo si chiamava 'natura') venne a essere sfruttato senza scrupoli come risorsa e come immondezzaio delle merci prodotte per soddisfare i bisogni, la natura umana (che oggi si chiama 'psicologia umana') si vendicò diventando sempre più bisognosa. Oggi il sentimento che l'individuo più immediatamente associa ai propri bisogni è un senso di impotenza: in un ambiente dominato dalle merci non è più possibile soddisfare i propri bisogni senza ricorrere

al mercato. Ogni soddisfazione di un bisogno implica, per l'uomo plasmato dal mondo delle merci, un'esperienza di frustrazione della sua residua autonomia. Implica anche un'esperienza di isolamento dalle persone che gli sono vicine. La persona che io tocco e che mi è cara non può darmi ciò di cui ho bisogno, non può insegnarmi come procurarmelo e neppure come farne a meno. In tal modo, ogni soddisfazione di un bisogno mercificato mina il senso di autosufficienza e il senso di fiducia negli altri, che sono l'ordito e la trama di tutte le culture tradizionali. Leiss analizza che cosa succede quando crescono il numero e la varietà delle merci e dei servizi offerti all'individuo.

Ciascuna merce o servizio viene rappresentato simbolicamente come risposta a un bisogno. L'individuo è perciò costretto a reimparare i propri bisogni, che perdono la loro coerenza soggettiva e si frammentano in componenti sempre più piccole. Egli perde la capacità di organizzare quei bisogni-frammenti in una totalità per lui significativa. I bisogni si trasformano da impulsi che orientano l'azione creativa in carenze che disorientano e che richiedono un intervento professionale per essere tradotte in una domanda specifica.

In questo contesto dominato dalle merci, la risposta adeguata a ciascun bisogno mercificato cessa di comportare la soddisfazione della persona. Quest'ultima, inoltre, viene vista come eternamente 'bisognosa' di qualcosa. I bisogni diventano illimitati e la gente diventa sempre più bisognosa. Paradossalmente, più tempo e risorse vengono dedicati alla creazione di merci "che dovrebbero soddisfare i bisogni", più ciascun bisogno diventa superficiale e indifferente alla forma specifica in cui può venir soddisfatto. La sostituzione delle forme di sussistenza vernacolari con bisogni mercificati e con i beni e i servizi a essi corrispondenti, al di là di una soglia molto bassa, rende la gente sempre più bisognosa, frustrata e influenzabile.

Questa analisi della correlazione fra bisogni, merci e soddisfazione spiega quella domanda illimitata di merci e servizi che gli economisti e i filosofi odierni tendono a postulare e di cui sembra non manchino conferme empiriche. L'impegno sociale a sostituire le attività vernacolari con merci è, di fatto, il valore centrale del mondo odierno. Basta quest'unico aspetto a rendere il nostro mondo incomparabile a ogni altro. E, finché questa tendenza perdura, a renderlo anche un mondo in cui una frustrazione crescente accompagna la disponibilità sempre più ampia di quelle cose che gli insegnanti o le raffinerie di petrolio producono. In un mondo che riesce a dire 'basta' solo quando la natura smette di funzionare come miniera o come immondezzaio, l'essere umano non è orientato verso la propria soddisfazione, ma verso una riluttante acquiescenza.

Dove possiamo rintracciare le radici di questo capovolgimento di valori, di questa trasformazione della psicologia umana che mira al dominio sulla natura? Dire che alla radice del capovolgimento vi è

'l'ascesa del capitalismo' è scambiare il sintomo per la malattia. Il socialismo, partendo dal principio di fornire beni e servizi a ciascuno secondo i suoi bisogni, accoglie la convinzione (caratteristica, secondo gli stessi socialisti, di qualsiasi teoria 'capitalista') che i bisogni siano in rapporto con le merci. La radice del

capovolgimento è molto più profonda. E', naturalmente, di natura simbolica, religiosa; e richiede una comprensione del passato e del futuro dell'educazione, il tema che ci ha riuniti qui. Se esaminiamo quando e come il linguaggio quotidiano ordinario divenne insegnabile, possiamo acquisire una certa comprensione di questo processo.

Nessuno ha mai proposto di insegnare il vernacolo: sarebbe impossibile e sciocco, almeno nel senso in cui io uso questo termine. Ma l'idea che il colloquiale sia in qualche modo insegnabile è già rintracciabile in epoca carolingia. Fu allora che, per la prima volta nella storia, si postulò l'esistenza di certi bisogni fondamentali e universali di tutti gli esseri umani che andavano soddisfatti in modo uniforme e non mediante attività vernacolari. Questa innovazione può essere messa in rapporto con la riforma della Chiesa avvenuta nell'ottavo secolo, in cui il monaco scozzese Alcuino, filosofo di corte di Carlo Magno per buona parte della sua vita, ebbe un ruolo importante. Fino ad allora la Chiesa aveva considerato i propri ministri soprattutto come preti, vale a dire come persone scelte e investite di speciali poteri per rispondere a esigenze pubbliche della comunità. Essi predicavano e presiedevano alle funzioni religiose.

Erano pubblici ufficiali nello stesso senso di quei funzionari per mezzo dei quali lo stato provvedeva alla difesa della popolazione dagli attacchi nemici o dalle carestie, all'amministrazione della giustizia e dell'ordine pubblico, ai lavori pubblici.

Funzionari di questo tipo non possono essere considerati 'professionisti dei servizi sociali' senza commettere uno sciocco anacronismo. Ma proprio a partire dall'ottavo secolo cominciarono ad apparire i precursori dei moderni professionisti dei servizi sociali: ministri della Chiesa che avevano il compito di servire i bisogni personali dei loro parrocchiani ed erano armati di una teologia che definiva e stabiliva tali bisogni. I preti pian piano si trasformarono in pastori. L'assistenza istituzionalmente organizzata all'individuo, alla famiglia e alla comunità acquisì un'importanza senza precedenti.

La fornitura burocratica di servizi che si postulavano corrispondenti a bisogni 'natural' di tutti gli esseri umani prese dunque forma molto prima della produzione industriale di merci. Trentacinque anni fa Lewis Mumford ha cercato di dimostrare questo fatto. Quando incontrai per la prima volta la sua affermazione che la riforma monastica del nono secolo avrebbe creato alcune delle premesse su cui si fonda il sistema industriale, trovai molte ragioni per contraddire la sua tesi. In seguito, però, mi sono imbattuto in una serie di elementi, molti dei quali neppure sospettati da Mumford, che permettono di far risalire all'epoca della rinascita carolingia le origini dell'era industriale. L'idea che non vi sia salvezza senza i servizi personali dell'istituzione ecclesiale è uno di quei concetti, in precedenza impensabili, senza i quali il nostro tempo sarebbe a sua volta impensabile. Indubbiamente ci vollero cinquecento anni di teologia medievale per elaborare questo concetto. Solo verso la fine del Medioevo l'immagine pastorale della Chiesa cominciò ad apparire nella sua completezza. E solo con il Concilio Vaticano Secondo, durante la nostra generazione, la stessa Chiesa, che aveva fatto da modello all'evoluzione delle

organizzazioni assistenziali laiche, si è uniformata esplicitamente all'immagine dei suoi imitatori. Ma quello che importa qui è il concetto che il clero possa definire i propri servizi come rispondenti a bisogni intrinseci alla natura umana, come una necessità che nessun essere umano può ignorare senza mettere in pericolo la propria vita eterna. Questo concetto è di origine medievale. E' il fondamento senza il quale il moderno concetto di assistenza e il moderno stato assistenziale sarebbero inconcepibili.

E' sorprendente che i presupposti religiosi fondamentali che distinguono la società industriale da ogni altra siano stati così poco studiati. Il declino della concezione vernacolare della vita cristiana a favore di una concezione centrata sull'idea di assistenza pastorale è un processo lungo e complesso. Accenno qui a questo processo solo perché è uno sfondo necessario per comprendere l'analoga trasformazione avvenuta nel campo del linguaggio.

Possiamo distinguere tre stadi nell'evoluzione che ha portato il vernacolo a sfociare nell'"uniquack" industriale (un termine coniato da James Reston ai tempi in cui Univac era il solo computer in commercio). Il primo passo è rappresentato dalla comparsa del termine 'lingua madre' e dall'instaurarsi della tutela monastica sul discorso vernacolare. Il secondo è la trasformazione della lingua madre in lingua nazionale sotto gli auspici dei grammatici. Il terzo è l'avvento del moderno linguaggio ad alto costo, dominato dai media, che subentra al linguaggio colto standard basato su testi scritti.

I termini e i concetti di lingua madre e di terra madre (nel senso di paese nativo) erano entrambi ignoti fino all'Alto Medioevo. Fra i popoli dell'antichità classica i soli che mettersero in rapporto la propria terra d'origine con la 'madre' erano i Cretesi: la loro cultura conservava ancora memoria di un ordinamento matriarcale.

Quando l'Europa cominciò a prender forma come realtà politica e come idea, la gente parlava il 'linguaggio del popolo', il "sermo vulgaris". "Duits" significava precisamente questo. Nella patriarcale legge romana, il vernacolo parlato da una persona era il suo "patrius sermo", il linguaggio del capofamiglia maschio. E ciascun "sermo", stile di discorso, veniva percepito come un linguaggio. N, gli antichi Greci n, i popoli degli inizi del Medioevo distinguevano i dialetti di una stessa lingua, reciprocamente comprensibili, dalle lingue diverse.

In India questa distinzione è tuttora estranea alla mentalità della gente comune. Nel corso degli ultimi trent'anni ho avuto modo di osservare centinaia di studiosi occidentali, altamente motivati e intelligenti, nei loro tentativi di inserirsi nella vita dei villaggi del Sudamerica e del Sudest Asiatico. Ripetutamente sono stato colpito dalla difficoltà che costoro, anche quando hanno una formazione sociologica, incontrano nel comprendere la lucida semplicità con cui le persone si identificano con una o più forme di vernacolo. Nel caso di una lingua insegnata, solo un eccezionale poeta può aspirare allo stesso grado di fusione. Il vernacolo, in questo senso, non ha mai rappresentato un problema fino all'undicesimo secolo. A quel punto, improvvisamente, compare il termine 'lingua madre'. Esso è presente nei sermoni dei monaci dell'abbazia di Gorze e segnala il primo tentativo di fare della

scelta del vernacolo una questione morale.

L'abbazia madre di Gorze, in Lorena, non lontano da Verduné era stata fondata dai Benedettini nell'ottavo secolo, nel sito di una preesistente chiesa dedicata a san Gorgonio. Durante il nono secolo il monastero aveva conosciuto una scandalosa decadenza. Tre generazioni dopo, nel decimo secolo, esso divenne il centro della riforma monastica germanica, parallela alla riforma dell'abbazia cistercense di Cluny. Nel giro di due generazioni centosessanta abbazie figlie, fondate (o partorite) da quella di Gorze, sorsero su tutto il territorio germanico del Sacro Romano Impero. Gorze stessa era situata in prossimità del confine fra il vernacolo romanzo e quello francone; e i monaci dell'abbazia volevano frenare l'avanzare dell'influenza della concorrente abbazia di Cluny. Essi si servirono del linguaggio come arma in questa battaglia politica.

I monaci di Gorze si gettarono nella politica linguistica associando al termine 'lingua' un curioso epiteto, 'madre', la cui carica ideologica a quei tempi è per noi, ancora una volta, difficile da immaginare. La maternità simbolica della Chiesa e quella universale della Vergine erano idee centrali nell'esperienza della vita personale e della realtà cosmica, e avevano un'intensità che possiamo intuire soltanto leggendo la poesia dell'epoca o contemplando i capolavori scultorei dell'arte romanica. Coniando il termine 'madre lingua', i monaci di Gorze elevarono il vernacolo "duits", che si tramandava secondo modalità orali, al livello di una cosa da aver cara, onorare, difendere da ogni contaminazione, trattare sotto ogni aspetto come si tratta una madre. Il linguaggio venne consacrato da questa associazione con la maternità e, nello stesso tempo, la maternità finì per essere alienata, trasformandosi in un principio sul quale il clero maschile poteva affermare il suo potere. La 'madre' veniva ora onorata e gestita, amata e strumentalizzata, protetta nella sua purezza e trasformata in arma, difesa da ogni contaminazione e usata come scudo.

La professione pastorale, che oggi concepiamo come una professione assistenziale, aveva fatto un passo importante verso la gestione di funzioni materne.

Dal francone dell'undicesimo secolo il termine fu tradotto in tardo latino come "lingua materna"; e in questa forma si diffuse attraverso tutta l'Europa, per essere poi riscoperto e ritradotto nei vari volgari all'inizio del quindicesimo secolo. Il concetto di 'lingua madre', di un colloquiale sovraregionale con un alto valore emozionale e un ampio uditorio, creò una situazione che richiedeva l'invenzione dei caratteri mobili e della stampa: Gutenberg fece la sua invenzione quando la lingua necessaria per la sua accettazione era matura.

Il passo successivo nella mutazione del vernacolo coincise con lo sviluppo di uno strumento che rendeva possibile l'insegnamento della lingua madre. Predicatori, poeti e traduttori medievali della "Bibbia" si erano limitati a consacrare, innalzare e circondare dell'aureola della maternità mistica il linguaggio parlato dalla gente. Ma ora una nuova razza di chierici laici, formati dall'umanesimo, si servì deliberatamente del volgare come materiale per un'operazione di ingegneria linguistica. Per la prima volta fece la sua comparsa un

manuale di istruzioni per la costruzione di frasi corrette in vernacolo.

La pubblicazione della prima grammatica di una lingua europea moderna fu un evento solenne, che ebbe luogo verso la fine del 1492.

Quell'anno i Mori erano stati cacciati da Granada, gli Ebrei erano stati espulsi da Toledo e il ritorno di Colombo dal suo primo viaggio era atteso da un giorno all'altro. Quello stesso anno, don Elio Antonio de Nebrija dedicò la prima edizione della sua "Gram tica Castellana" alla sua regina, Isabella la Cattolica. All'età di diciannove anni Nebrija si era recato in Italia, dove il latino era meno decaduto e più coltivato, per riportare in vita in Spagna l'unica lingua che a quel tempo egli riteneva degna e che, a suo avviso, nel suo paese era caduta in un barbaro oblio. Hern n Nfnez, un contemporaneo, lo paragonò a Orfeo che riporta indietro Euridice dagli inferi. Poi, per quasi una generazione, Nebrija aveva vissuto a Salamanca, centro del rinnovamento della grammatica e della retorica classiche. Ora, a cinquantun anni di età, egli portava a termine la sua grammatica della lingua parlata; e, poco dopo, il primo dizionario, che già conteneva una parola venuta d'oltremare, 'canoa', che Colombo aveva nel frattempo portato dall'America, insieme al primo Indiano da mostrare in Spagna.

Come ho detto, Nebrija dedicò la sua grammatica a Isabella, che era a sua volta una donna non comune. In battaglia la regina si vestiva da cavaliere e a corte si circondava di umanisti che la trattavano da loro pari. Sei mesi prima, Nebrija le aveva mandato una bozza del libro. Isabella aveva dichiarato la sua gratitudine e la sua ammirazione per l'autore, che aveva fatto per il castigliano ciò che, fino allora, era stato fatto solo per le lingue della Grecia e di Roma. Ma, insieme al suo apprezzamento, aveva espresso anche alcune perplessità. Non capiva che utilità una tale grammatica potesse avere.

Una grammatica è uno strumento didattico e il vernacolo non è qualcosa che si possa insegnare. Nelle terre su cui ella regnava, la regina affermava, ogni suddito era predisposto dalla natura ad avere una perfetta padronanza della propria lingua. Questa regale affermazione esprime un maestoso principio di politica linguistica. Da allora, questa idea della sovranità del vernacolo è stata in gran parte demolita.

Nell'introduzione alla prima edizione, pubblicata nel 1492, Nebrija difende la propria opera e risponde alle obiezioni della regina. Ho tradotto alcune parti della sua argomentazione, che occupa tre pagine, perché qualsiasi parafrasi non farebbe che annacquarela.

"Mia illustre Regina, ogniqualevolta rifletto sulle tracce del passato che gli scritti ci hanno tramandato, arrivo sempre alla stessa conclusione: la lingua è da sempre la sposa dell'impero e per sempre ne sarà la compagna. Insieme essi hanno origine, insieme crescono e fioriscono, insieme declinano".

Notate il passaggio da 'madre' a 'sposa': Nebrija annuncia qui il fidanzamento di "armas y letras", delle armi e delle lettere. D'ora innanzi, le forme costantemente mutevoli del vernacolo potranno essere confrontate con un linguaggio standard, che ne misura il progresso o il deterioramento.

"Il castigliano ha vissuto la sua infanzia al tempo dei giudici... la sua forza è cresciuta sotto Alfonso il Saggio, che raccolse leggi e narrazioni storiche e fece tradurre molte opere arabe e latine".

In effetti, Alfonso Decimo fu il primo monarca europeo che si servì della propria lingua natia per affermare il distacco del suo regno dalla tradizione dell'impero romano. I traduttori di cui si servì erano per lo più ebrei, che preferivano il volgare al latino ecclesiastico. Nebrija è consapevole del fatto che il linguaggio standard viene rafforzato dal suo uso nella narrazione storica, nella stesura di leggi e nella traduzione di testi.

"Così la nostra lingua seguì i nostri soldati, inviati all'estero per governare. Si diffuse in Aragona, Navarra e perfino in Italia... I frammenti dispersi della Spagna furono così raccolti e riuniti in un singolo regno".

Si faccia attenzione al ruolo del soldato, che forgia un nuovo mondo e crea un nuovo ruolo per il chierico, il pastore educatore.

"Finora questa lingua di Castiglia è stata sciolta e senza leggi; e perciò, nel giro di pochi secoli è cambiata fino al punto da diventare irriconoscibile. Se confrontiamo il linguaggio che parliamo oggi con quello di cinquecento anni fa, troviamo una diversità che non potrebbe essere maggiore se si trattasse di due lingue fra loro straniere".

Si osservi come in questa frase il linguaggio e la vita vengano separati: il castigliano è trattato come se, al pari del latino e del greco, fosse una lingua morta. L'ideale di Nebrija non è il vernacolo in costante evoluzione, ma un colloquiale atemporale. Chiaramente questa dicotomia riflette quella che si era già imposta nella percezione del tempo. L'orologio aveva fatto il suo ingresso nelle città europee e le governava dall'alto delle torri. Il 'tempo reale', fatto di segmenti uniformi di uguale lunghezza indipendentemente dal fatto che fosse estate o inverno, aveva cominciato con il governare il ritmo dei monasteri e ora interveniva a ordinare anche la vita delle città. Come una macchina governava il tempo, così la grammatica doveva governare il discorso. Ma ritorniamo a Nebrija:

"Per evitare questi mutamenti variegati ho deciso... di trasformare la lingua castigliana in un artificio, cosicché qualsiasi cosa verrà scritta d'ora innanzi in questa lingua si uniformerà a un unico modello, capace di sopravvivere al tempo. Il greco e il latino sono stati governati dall'arte e grazie a ciò hanno conservato la loro uniformità nel tempo. Se non siamo in grado di fare lo stesso per la nostra lingua, invano i cronisti di vostra Maestà... elogeranno i vostri atti. Le vostre fatiche non sopravviveranno che pochi anni e dovremo continuare ad attingere alle traduzioni in castigliano di bizzarri racconti stranieri (a proposito dei nostri stessi re). Le vostre gesta svaniranno con il mutare della lingua o andranno errando in terre

straniere. senza una dimora in cui radicarsi".

Nebrija propone di sostituire al vernacolo un "artificio". Il discorso senza legge sarà d'ora innanzi rimpiazzato da un modello uniforme.

Solo duecento anni prima, Dante poteva ancora ritenere che un linguaggio imparato e parlato secondo le regole di una grammatica non potesse mai essere vivo. Un tale linguaggio, secondo Dante, era destinato a restare inevitabilmente un artificio degli eruditi, degli "inventores grammaticae facultatis". Nebrija adotta una prospettiva diversa in fatto di potere e dominio. Vuole insegnare alla gente il linguaggio dei chierici, incanalarne il discorso e assoggettarne l'espressione verbale alla sua legge. La regina Isabella percepiva il linguaggio come un regno: per lei, il vernacolo era il regno del presente, l'espressione in cui ciascun parlante è sovrano. Per don Antonio il grammatico, il linguaggio è uno strumento che serve in primo luogo allo scrivano. In queste poche parole egli traduce il suo 'sogno della ragione' in una mostruosa ideologia, destinata a costituire il presupposto su cui sorgerà il sistema industriale.

L'artificio rimpiazzerà l'attività di sussistenza autonoma; l'uniformità subentrerà alla varietà senza legge; gli esiti prevedibili elimineranno il rischio e la sorpresa. Nebrija comprime il linguaggio per metterlo al servizio della fama, o, per meglio dire, di un nuovo tipo di fama, che si chiamerà un giorno 'propaganda'.

"Io voglio gettare le fondamenta dell'edificio in cui la vostra fama potrà dimorare. Voglio fare per la mia lingua quello che Zenodoto fece per il greco e Cratete per il latino. Indubbiamente, essi sono stati seguiti da altri che hanno fatto meglio di loro. Ma l'essere sorpassati dai propri discepoli non toglie nulla alla loro, anzi, alla nostra gloria per aver dato origine a un'arte necessaria, proprio quando i tempi erano maturi per ciò; e, vostra Maestà può fidarsi di me, nessuna arte si è mai presentata più tempestivamente della grammatica per la lingua castigliana".

In poche righe, Nebrija traccia il tipo di argomentazione funzionale alla vendita del proprio prodotto, che diventerà lo standard di ogni esperto nei confronti del proprio governo:

"Vostra Maestà ha bisogno dell'ingegnere, dell'inventore, capace di fare del linguaggio del vostro popolo, delle vite del vostro popolo, strumenti adatti al vostro governo e alle sue imprese. Indubbiamente, credendo nel progresso, so che verranno altri che faranno meglio di me: altri costruiranno sulle fondamenta da me posate. Ma attenzione, mia Signora: non tardate ad accogliere il mio consiglio. Ora è il momento. La nostra lingua è appena pervenuta ad altezze tali, da farci temere che possa decadere più che sperare che possa salire più in alto".

L'esperto incalza. Già ricatta il cliente con quella minaccia 'ora o mai più', che porterà a tante decisioni politiche moderne. La regina, secondo Nebrija, ha bisogno della sua grammatica ora perché presto Colombo ritornerà dalla sua spedizione.

"Quando vostra Maestà avrà imposto il proprio giogo a molte popolazioni barbariche, che parlano strane lingue, la vostra vittoria creerà per tutti costoro nuovi bisogni. Essi avranno bisogno delle leggi che il vincitore deve al vinto e del linguaggio che portiamo loro. La mia grammatica servirà a impartire loro la lingua castigliana, così come abbiamo insegnato il latino ai nostri figli".

Sappiamo bene quale concezione del linguaggio ebbe il sopravvento: il linguaggio divenne un ulteriore strumento gestito da colui che, di professione, fa il lacchè del potere. Divenne uno strumento per rendere le persone 'perbene', per creare persone 'perbene'. Divenne uno degli ingredienti principali nella formula alchemica destinata a creare uomini nuovi, adatti a un nuovo mondo. La 'lingua madre', insegnata in chiesa e a scuola, sostituì il vernacolo parlato dalla madre. La 'lingua madre' si è trasformata in merce molti secoli prima del latte materno. Gli uomini si assunsero il compito della "educatio proles", trasformando l'"Alma Mater" nell'utero e nel seno sociali. In questo processo il suddito sovrano divenne cittadino cliente. Il dominio della natura e il corrispondente perfezionamento degli esseri umani emersero come fondamentali obiettivi pubblici, apparentemente di natura secolare. "Omnibus, omnia, omnino docendi ars", 'insegnare tutto a tutti a fondo' divenne il compito dell'educatore, come afferma il titolo del libro di Comenio. Il suddito sovrano si trasformò in un minore sottoposto a tutela statale. La dottrina secondo cui un'educazione elementare è necessaria per potere esercitare i propri diritti di cittadino distrusse l'autonomia dei sudditi di Isabella. La regina poteva imporre loro tasse, lavori forzati o l'arruolamento nell'esercito; ma non poteva intaccare la sovrana dignità della loro lingua, come fa invece oggi qualsiasi maestro di scuola.

La terza metamorfosi del vernacolo è avvenuta sotto i nostri occhi.

Gli individui nati prima della seconda guerra mondiale, ricchi o poveri, hanno per lo più imparato a parlare dalle persone che si rivolgevano loro o dalle persone che udivano parlare fra di loro. Ben pochi hanno imparato la loro prima lingua da insegnanti, predicatori o attori, a meno che quella fosse la professione dei loro genitori. Oggi la situazione è capovolta. Il linguaggio viene instillato nei bambini tramite canali di cui sono prigionieri. Quello che imparano non è più un vernacolo, che per definizione è un linguaggio che assorbiamo attraverso le nostre radici e facciamo germogliare in un contesto in cui siamo radicati. Le radici che servivano a questo scopo sono divenute sempre più deboli, secche e disancorate durante l'era della scolarizzazione; e oggi, nell'era dell'educazione che si estende su tutto l'arco della vita umana, sono quasi completamente marcite, come quelle delle piante coltivate idroponicamente. I giovani e i loro linguisti non sono più neppure in grado di distinguere il vernacolo da quello "slang" raffinato che essi trovano 'ganzo'. La capacità linguistica dipende ormai, in larga misura, da un certo numero di anni di insegnamento.

La mancanza di sovranità personale, di autonomia, appare chiaramente nel modo in cui normalmente si parla dell'insegnamento. In questo momento io parlo a voi, e fra quattro minuti, quando sarà venuto il momento della discussione, parlerò

con voi. Ma n, ora n, dopo starò insegnando. Sto sostenendo una tesi, vi sto presentando le mie opinioni, magari vi sto anche divertendo. Ma mi rifiuto di essere inquadrato nel ruolo di insegnante al vostro servizio. E tanto meno vi sto educando. Non voglio avere nulla a che fare con un compito per cui la natura non mi ha dotato degli organi necessari. Vi ho magari raccontato fatti che non conoscevate a proposito dell'abbazia di Gorze o di Isabella la Cattolica; ma, credetemi, non l'ho fatto al fine di darvi una formazione o un inquadramento in nome dell'educazione. E spero di avervi convinti che, quando insisto sul fatto che l'insegnamento è una forma molto particolare, e sempre gerarchica, di conversazione, non si tratta di una sottigliezza terminologica.

Disgraziatamente, molti dei nostri contemporanei non sono più in grado di afferrare questa distinzione. Il linguaggio è divenuto per loro una merce e il compito dell'educatore è divenuto quello di addestrare dei venditori di discorso, dotandoli di un certo stock linguistico.

Qualche tempo fa sono ritornato in una zona di New York che vent'anni fa conoscevo molto bene, il South Bronx. Mi ci sono recato su richiesta di un giovane professore universitario, sposato con una collega. Egli voleva che firmassi una petizione per chiedere un insegnamento linguistico compensatorio pre-asilo infantile per i bambini di uno "slum". Per superare le mie resistenze nei confronti di questa espansione dei servizi educativi, mi portò in visita presso vari nuclei familiari, mulatti, bianchi, neri. Vidi dozzine di bambini prigionieri di invivibili casamenti-alveare, attaccati tutto il giorno alla televisione o alla radio, derelitti sotto il profilo tanto del linguaggio quanto del paesaggio. Il giovane insegnante cercò di convincermi a firmare la petizione. E io cercai di sostenere il diritto di quei bambini a essere difesi dall'invasione dell'educazione. Semplicemente non riuscimmo a intenderci. E poi, la sera, a cena a casa del collega, improvvisamente capii come mai: queste due persone non erano più esseri umani, ma insegnanti totali.

Nei confronti dei loro stessi figli agivano "in loco magistri". I loro bambini, due maschi e una femmina, erano cresciuti senza genitori, perché questi due adulti in ogni parola che rivolgevano loro erano intenti a 'educarli'. E, poiché si consideravano molto radicali, ogni tanto facevano tentativi per 'innalzare il loro livello di coscienza'.

La loro conversazione si è trasformata in una forma di commercializzazione: acquisto, produzione e vendita. Usano parole, idee, frasi, ma non parlano più.

TERZA PARTE

H2O E LE ACQUE DELL'OBLIO

*(Lezione tenuta all'Institute of Humanities and Culture
Dallas, maggio 1984)*

Mi è stato detto che da settant'anni diversi cittadini di Dallas sollecitano la realizzazione di un lago artificiale nel centro della città. Gli abitanti di Dallas si aspettano che quel lago bagni le finanze e la fantasia, il commercio e la salute. Una commissione sta studiando la fattibilità del progetto. A questo studio l'Institute of Humanities and Culture di Dallas vuol dare un particolare contributo: vogliamo riflettere sul rapporto fra l'Acqua e i Sogni, in quanto tale legame è una componente di ciò che 'fa funzionare una città'. Da sempre i sogni danno forma alle città; le città hanno sempre ispirato sogni; e tradizionalmente l'acqua ha fecondato entrambi. Ma io nutro seri dubbi che disponiamo ancora dell'acqua capace di legare le due cose. La società industriale ha trasformato H₂O in una sostanza non miscibile con l'elemento archetipico dell'acqua. La mia lezione è perciò divisa in due parti: la prima evoca le acque di sogno del Lete e la seconda presenta la storia dell'acqua nel contesto della pulizia delle città. Alla fine ritornerò alla questione iniziale, se la fantasia possa sopravvivere in un contesto di prodotti ingegneristici che hanno perso il potere elementare di riflettere insondabili acque del sogno.

Un principe tedesco, in epoca barocca, si fece costruire nella città di Kassel un castello circondato da giardini inglesi in cui le acque si esprimono in tutti i modi di cui sono capaci. In quei giardini l'acqua non solo è presente all'occhio e al tatto, ma parla e canta in diciassette registri diversi. Le acque del sogno mormorano, calano, si gonfiano, ruggiscono, gocciolano, rimbalzano, scorrono e giocano.

Possono lavare o trascinare via, possono cadere dall'alto o sgorgare dal profondo della terra, possono inumidire o bagnare. Fra tutte queste meraviglie dell'acqua, io scelgo il suo potere di lavare: il potere del Lete di lavar via i ricordi e la funzione svolta da H₂O nell'eliminazione dei rifiuti.

I sogni hanno una funzione catartica, ciò vuol dire che puliscono, e le acque del

sogno possono lavare in vari modi. L'aspersione con acqua santa ("lustrale") dissolve i miasmi, libera dalle maledizioni, elimina l'inquinamento di certi luoghi e, versata sulle mani, sulla testa o sui piedi, lava via impurità, sangue e colpe. Ma c'è un'altra catarsi, che appartiene esclusivamente alle oscure acque del Lete.

Quelle acque separano coloro che le attraversano dai ricordi e permettono loro di dimenticare. Poiché ho solo trenta minuti per parlarvi, la catarsi del Lete è la sola che prenderò in considerazione. Questo restringe l'ambito della domanda che voglio porre in merito al proposto lago cittadino. La domanda diviene: il fiume dell'oblio dell'anima, che sfocia nel lago sociale del ricordo, può prender corpo in un liquido depurato, che viene misurato, convogliato in tubature e fogne e infine riversato in un bacino all'aria aperta nel centro della città? I sogni di innocenza della città, i sogni di 'abbandono e oblio', possono essere innaffiati dal liquido che passa attraverso i rubinetti, le docce e i gabinetti?

Acque di fogna depurate possono 'circolare' in fontane o laghi capaci di rispecchiare i sogni?

Le acque lustrali del Lete "scorrono", non "circolano" come il sangue o il denaro o l'acqua dei cessi, i cui flussi alimentano l'immaginazione dei primordi dell'era industriale. Nel 1616 William Harvey annunciò al London College of Physicians che il sangue circola nel corpo umano. Ma ci volle oltre un secolo prima che l'idea di Harvey fosse generalmente accettata dai medici praticanti. Ancora nel 1750, il dottor Johannes Pelargius Storch, autore di un trattato di ginecologia in otto volumi, non riusciva ad accettare la validità generale della teoria di Harvey. Poteva ammettere che nel corpo degli uomini inglesi studiati da Harvey il sangue circolasse e servisse a eliminare le sostanze di rifiuto; ma nelle sue pazienti, donne della Bassa Sassonia, egli osservava il sangue non circolare, bensì crescere e calare, come le maree, nella carne. Storch aveva capito quello che noi oggi cerchiamo di afferrare: ridefinire il sangue come un fluido circolante implica una ricostruzione sociale del corpo. La carne e il sangue della tradizione, palpitanti e carichi di simboli, dovevano essere ripensati come sistema funzionale di filtri e tubature. Entro la fine del diciottesimo secolo la teoria di Harvey era accettata dalla generalità dei medici. La concezione della salute personale basata su un'energica circolazione del sangue era coerente con il modello mercantile di ricchezza sociale, diffuso prima dell'età in cui visse Adam Smith e basato su un'intensa circolazione del denaro.

Prima della metà del secolo diciannovesimo alcuni architetti inglesi che riconoscevano esplicitamente il loro debito nei confronti dell'"immortale Harvey" cominciarono a descrivere la città di Londra facendo ricorso allo stesso paradigma. Essi concepirono la città come un corpo sociale attraverso cui l'acqua deve incessantemente circolare, asportandone continuamente la sporcizia. Senza sosta l'acqua dovrebbe scorrere nella città e defluirne, lavandone via i rifiuti e il sudore. Più questo flusso è energico, minori saranno i ristagni che generano «congenite pestilenze», più salubre sarà la città. Se l'acqua cessa di fluire e di essere portata via dalle fogne, la nuova città creata dall'immaginazione non può che stagnare e marcire. Come Harvey aveva introdotto una cosa in precedenza impensabile, cioè

il sangue come fluido circolante e con ciò il corpo umano della medicina moderna, così Chadwick, Ward e i loro colleghi, ideando un sistema di circolazione continua dell'acqua, inventarono la città come luogo che ha bisogno di essere costantemente liberato dai propri rifiuti. Come il corpo umano e l'economia, anche la città potrà d'ora innanzi essere visualizzata come un sistema di tubature.

La storia di H₂O come incarnazione dell'acqua archetipica si potrebbe scrivere in molti modi. Qui intendo occuparmi del degrado programmato di questa sostanza, che la rende refrattaria e impermeabile alla metafora di cui vorremmo che fosse portatrice. Tutto quel che posso fare qui è insistere sul fatto che 'l'acqua', a differenza di H₂O, è un costrutto storico che rispecchia, nel bene e nel male, l'elemento fluido dell'anima, e che l'acqua H₂O dell'immaginazione sociale può essere molto lontana dall'acqua a cui aneliamo nei nostri sogni.

L'acqua degli acquedotti municipali moderni attraversa continuamente i confini della città: vi giunge come merce e ne esce come rifiuto. Al contrario, in tutti i miti indo-germanici l'acqua stessa è un confine.

Essa separa questo mondo dall'altro; divide il mondo degli attuali viventi da quello del passato o del futuro. Nella grande famiglia dei miti indo-germanici, l'altro mondo non ha una collocazione fissa nella mappa mentale: può trovarsi sottoterra, in cima a una montagna, su un'isola, in cielo o in una caverna. Ma sempre in quest'altro mondo vi è un regno che si trova al di là dell'acqua: al di là dell'oceano o sull'altra riva di una baia o al di là di un fiume, che in alcuni miti si attraversa su una barca, in altri si passa a guado. E sempre, attraversato il fiume, si giunge sull'altra riva a una sorgente, alimentata dal fiume stesso.

Bruce Lincoln ha mostrato che, nel loro pellegrinaggio verso l'aldilà, i defunti greci, indiani, nordici e celti attraversano tutti lo stesso paesaggio funebre, caratterizzato dalla stessa idrologia mitica. Le lente acque che il viaggiatore varca sono quelle del fiume dell'oblio.

Esse hanno il potere di spogliare colui che le attraversa dei propri ricordi. Il sonnolento percuotersi la testa nel "threnos" (canto funebre) con cui le donne in lutto cullano gli eroi tebanici nel loro ultimo sonno, ricorda a Eschilo il battito monotono dei remi sul fiume Acheronte. Ma il carico di cui il fiume libera il defunto in viaggio verso l'aldilà non va perduto. Le sue gesta memorabili vengono trasportate a una sorgente, dove affiorano come granelli di sabbia dal fondo di un pozzo cosmico e diventano bevanda per gli eletti: per il cantore, per il sognatore, per il veggente, per il saggio. Quell'acqua induce una 'sobria ebbrezza', "sobriam ebrietatem". Tramite i sacri messaggeri che ritornano dal sogno o dal viaggio nell'aldilà, un rivolo di vivente acqua del regno dei morti restituisce ai vivi le memorie, di cui i defunti non hanno più bisogno, ma che hanno immenso valore per gli abitanti di questo mondo. Perciò i morti dipendono dai vivi molto meno di quanto i secondi dipendano dai primi. Ciò che il fiume Lete lava via dai piedi dei morti viene restituito alla vita dalla pulsante sorgente di Mnemosine.

Quando il Cielo ancora giaceva fra le braccia della Terra, quando Urano ancora divideva il proprio letto con «Gaia dai larghi fianchi», i Titani fecero la loro comparsa. Con questa prima generazione, precedente agli dei, apparve Mnemosine.

Essa è quindi troppo vecchia, troppo arcaica, per essere la madre di Apollo: ma da lei il figlio di Maia, Hermes, riceve un'anima capace di ritrovare sempre la via del ritorno alla sorgente, un'anima che non dimentica. Hermes ha perciò due madri, e sembra che questo sia l'aspetto che fa di lui un dio-guida.

Nell'inno a Hermes, Mnemosine viene chiamata «madre delle Muse». Esiodo ne ricorda la capigliatura fluente, mentre giace con Zeus e genera le proprie figlie. Mnemosine è la sorgente in cui la Musa dell'Entusiasmo si bagna, così come del resto l'altra sua figlia, l'Oblio. Questa appartenenza di Mnemosine alla generazione dei Titani, che precede gli dei, è cruciale per la nostra storia dell'acqua. Essa individua la fonte del ricordo in un elemento cosmico: la fonte della cultura, la sorgente di un primo genere di città; e l'acqua come fonte del ricordo acquista le fattezze di una donna.

Ma già nelle città del mondo classico questa sorgente arcaica della tradizione orale non trova più posto. Le città della Grecia, e soprattutto Roma, sono costruite intorno ad acquedotti che versano l'acqua in fontane. Il flusso di acqua e di parole non è più alimentato da una sorgente e dal cantore epico, ma da opere di ingegneria e da testi scritti, tramandati sotto forma di libri.

Nessuna città greca ha conservato un altare o un pozzo dedicato a Mnemosine. Essa viene ancora invocata dai poeti della letteratura classica che vogliono accostarsi a Omero, ma non è più fonte di 'sobria ebbrezza'. Il suo nome viene ora a indicare quel deposito di ricordi letterari, come ben sapeva Platone, che era destinato a prosciugare la fonte della memoria situata oltre il fiume dell'oblio, le acque della memoria alimentate dal fiume della morte. Man mano che la cultura scritta si sostituisce a quella orale e l'ordine legale a quello fondato sul costume e sulla tradizione, Mnemosine, la fonte della rimembranza, viene sostituita da un nuovo tipo di memoria.

Dalla sorgente al getto d'acqua, dalla fonte della memoria alla fontana scolpita, dal canto epico al ricordo fondato su riferimenti letterari, l'acqua come metafora sociale subisce una prima profonda trasformazione. Le acque della cultura orale, che scorrevano oltre le rive di questo mondo, vengono trasformate ora nel più prezioso servizio di cui un governo può dotare una città. Se dovessi scrivere una storia dell'acqua, comincerei descrivendo il significato e gli effetti sul paesaggio di questa mutata percezione dell'acqua. In quella storia le fontane di Roma, le opere idriche di Isfahané i canali di Venezia e di Tenochtitl n rappresenterebbero casi rari ed estremi. I tipi più comuni sarebbero la città che sorge lungo un fiume, la città costruita intorno a un pozzo come suo ombelico, la città che raccoglie acqua piovana dai tetti e così via. Ma, con rare eccezioni, fino a non molto tempo fa tutte le città in cui l'acqua veniva da fuori le mura avevano una caratteristica in comune: l'acqua portata dall'acquedotto veniva alla fine assorbita dal terreno della città stessa. L'idea che l'acqua convogliata all'interno della città dovesse uscirne tramite un sistema di fognature è divenuta un principio guida della pianificazione urbana soltanto quando la macchina a vapore era già entrata a far parte della vita quotidiana.

Da allora questa idea si è rivestita di un'apparenza di ineluttabilità, mantenuta

anche oggi che le fogne spesso portano l'acqua a un impianto di depurazione. Il prodotto di questi impianti è più che mai lontano dall'acqua del sogno, e l'idea della necessità di una pulizia costante della città ha solo rafforzato la sua presa sull'immaginazione dei pianificatori. Per cominciare a dissolvere l'incantesimo con cui questo costrutto sociale tiene prigioniera la nostra immaginazione, propongo di studiare come l'incantesimo stesso si sia formato.

Le lamentele relative alla sporcizia delle città risalgono all'antichità. Perfino a Roma, nonostante le novecento fontane, era pericoloso camminare per la strada. In un angolo del foro, seduti al riparo dei loro ombrelli, vi erano i magistrati di un ordine minore il cui compito era giudicare i casi di persone colpite da escrementi gettati dalle finestre delle case. Nelle città medievali la pulizia era affidata ai maiali: ci sono pervenute decine di ordinanze che disciplinano il diritto dei cittadini di tenere maiali e nutrirli con i rifiuti pubblici. L'odore delle concerie veniva in passato paragonato al fetore dell'inferno. Eppure, la concezione della città come luogo che dev'essere costantemente lavato e deodorato ha origine in un momento storico ben definito: essa fa la sua comparsa agli inizi dell'Illuminismo.

La nuova ossessione della pulizia è diretta in primo luogo non tanto contro le offese alla vista quanto contro quelle al senso dell'olfatto. Improvvisamente la città nel suo insieme viene percepita come un luogo maleodorante e l'utopia di una città inodore fa la sua prima comparsa. Per quanto sono in grado di valutare, direi che questa nuova preoccupazione olfattiva non riflette tanto una maggiore saturazione dell'aria con gas di odore sgradevole, quanto una trasformazione della percezione sensibile.

La storia delle percezioni sensoriali non è un tema del tutto nuovo, ma solo recentemente alcuni storici hanno cominciato a fare attenzione all'evoluzione del senso dell'olfatto. Robert Mandrou, nel 1961, è stato il primo a mettere in evidenza il primato di tatto, olfatto e udito nelle culture europee premoderne. Solo gradualmente questo complesso e oscuro tessuto di percezioni sensoriali ha ceduto il passo alla 'illuminata' predominanza dell'occhio, che noi tendiamo a dare per scontata. Quando un Ronsard o un Rabelais toccavano le labbra dell'amata, essi dichiaravano di trarre piacere dal gusto e dall'odorato. Riuscire a descrivere la percezione degli odori nel passato sarebbe la massima impresa per uno storico, dato che gli odori non lasciano alcuna traccia 'oggettiva' e lo studioso può solo riferirsi alla loro percezione soggettiva. L'anno scorso, Alain Corbin ha fatto un primo tentativo monografico di descrivere la trasformazione delle percezioni olfattive alla fine dell'"Ancien Régime".

Io conosco per esperienza diretta l'odore tradizionale delle città.

Per due decenni ho trascorso buona parte del mio tempo negli "slum" di Rio e di Lima, di Karachi e di Benares. Mi ci è voluto un bel po' di tempo per superare la mia congenita repulsione verso gli odori di merda umana e di urina stagnante che con lievi variazioni nazionali caratterizzano tutte le periferie industriali prive di fognature. Ma l'olezzo a cui ho fatto l'abitudine non è che un alito della densa atmosfera di Parigi ai tempi di Luigi Quattordicesimo o Luigi Quindicesimo. Soltanto durante l'ultimo anno del regno di quest'ultimo fu emanata un'ordinanza

che imponeva la rimozione settimanale delle feci dai corridoi del palazzo di Versailles. Sotto le finestre del Ministero delle Finanze per vari decenni si macellarono i maiali e i muri del palazzo erano impregnati di strati di sangue. Perfino le concerie erano ancora all'interno della città, benché situate sulle rive della Senna. La gente defecava e urinava abitualmente vicino ai muri di qualsiasi edificio o chiesa. Il fetore che emanava dalle fosse superficiali era un aspetto familiare della presenza dei morti entro il perimetro della città. Tutti questi odori erano cosa tanto normale che le fonti dell'epoca ne fanno appena menzione.

Questa "nonchalance" olfattiva cominciò a declinare quando un certo numero di cittadini manifestò la propria intolleranza verso l'odore proveniente dai sepolcri all'interno delle chiese. Benché non vi siano indicazioni che le procedure di sepoltura nelle chiese fossero cambiate dal Medioevo, nel 1737 il Parlamento di Parigi istituì una commissione per studiare il pericolo che esse potevano costituire per la salute pubblica. I miasmi emessi dalle tombe furono dichiarati pericolosi per i vivi. Nel decennio che seguì, un trattato dell'abate Charles-Gabriel Porcé, bibliotecario di Fontenelle, fu ripubblicato varie volte. In esso il teologo sosteneva, con considerazioni d'ordine filosofico e giuridico, che i morti dovevano riposare in pace al di fuori delle mura cittadine. Secondo Philippe Ariès, la nuova sensibilità olfattiva alla presenza di cadaveri era dovuta a un nuovo genere di paura della morte. A partire dalla metà del secolo, i resoconti di decessi dovuti unicamente all'odore di cadaveri divennero ordinaria amministrazione. Dalla Scozia alla Polonia, la gente cominciò a manifestare non solo intolleranza, ma anche paura nei confronti dell'odore di corpi in decomposizione. Vi sono racconti di persone che sarebbero state testimoni oculari di ecatombi di membri di congregazioni religiose, verificatesi in seguito all'esposizione ai miasmi emanati da una tomba aperta durante un funerale. Mentre intorno al 1760 il Cimetière des Innocents era ancora molto usato come luogo di feste nel pomeriggio e di incontri amorosi clandestini durante la notte, vent'anni dopo, nel 1780, fu chiuso su generale richiesta dei cittadini per via dell'intollerabile fetore dei corpi in decomposizione.

L'intolleranza all'odore delle feci si sviluppò più lentamente, malgrado le prime lamentele già si facessero sentire a metà del secolo. Dapprima i soli a portare all'attenzione del pubblico il problema furono alcuni scienziati dotati di spirito civico, che studiavano 'le arie', ciò che noi oggi chiamiamo i gas. A quel tempo la strumentazione per lo studio delle sostanze volatili era ancora rudimentale. L'esistenza dell'ossigeno e il suo ruolo nella combustione non erano ancora conosciuti. Nelle loro analisi i ricercatori contavano in larga misura sul proprio naso. Ciò nondimeno, essi scrissero vari trattati sulle 'esalazioni' della città. Ne conosciamo quasi una ventina pubblicati fra la metà del secolo e l'epoca napoleonica. Essi trattano dei sette punti maleodoranti del corpo umano, che vanno dalla sommità del capo agli interstizi fra le dita dei piedi; classificano i sette odori che corrispondono ad altrettanti stadi nella decomposizione di un cadavere; distinguono, nell'ambito degli odori sgradevoli, quelli sani, come l'odore delle feci o del letame, da quelli putridi e dannosi alla salute; insegnano a imbottigliare gli odori per confrontarli fra loro e per studiarne l'evoluzione; valutano il peso delle

esalazioni pro capite degli abitanti della città e l'effetto del loro trasporto nell'aria e deposito nella zona circostante. La nuova preoccupazione per il pericolo dei miasmi fetidi viene espressa soprattutto da un gruppo ristretto di medici, filosofi e pubblicisti, che quasi sempre si lamentano dell'insensibilità del pubblico alla necessità di rimuovere queste 'cattive arie' dalla città.

Entro la fine del secolo, questa avanguardia di ideologi della 'deodorizzazione' poteva già contare sull'appoggio di una consistente minoranza di cittadini. L'atteggiamento sociale verso i rifiuti corporei aveva cominciato a cambiare sotto diversi aspetti. Due generazioni prima i re di Francia avevano abbandonato la tradizione dell'udienza 'sulla seggetta' ("en selle"). A metà del secolo, per la prima volta troviamo menzione di gabinetti separati per le donne, messi a disposizione in occasione di un grande ballo. Infine, Maria Antonietta fece installare una porta per privatizzare la propria defecazione, trasformandola così in una funzione intima.

Prima il processo, poi anche i suoi prodotti furono allontanati dalla portata dell'occhio e del naso. Divennero di moda indumenti intimi facili da lavare e si cominciò a usare il bidè. Si attribuì un significato igienico e morale al fatto di dormire fra le lenzuola nel proprio letto. Le coperte pesanti furono messe al bando, perché accumulavano 'l'aura del corpo' e facilitavano il prodursi di sogni erotici. I medici scoprirono che l'odore di un malato poteva infettare i sani e negli ospedali il letto singolo divenne un'esigenza igienica riconosciuta, se non ancora una prassi corrente. Poi, il 15 novembre 1793, la Convenzione Rivoluzionaria dichiarò solennemente che il diritto al proprio letto faceva parte dei diritti dell'uomo. Una zona cuscinetto di spazio privato intorno all'individuo, a letto, al gabinetto e nella tomba, divenne un tributo dovuto alla dignità del cittadino. Furono costituiti enti di carità per risparmiare ai poveri almeno uno dei nuovi orrori, la sepoltura nelle fosse comuni.

Parallelamente alla nuova etichetta defecatoria della borghesia, la pulizia sociale della città nel suo insieme divenne il problema urbanistico fondamentale. A partire dagli inizi del diciottesimo secolo le condizioni particolarmente malsane delle prigioni e dei manicomi si erano imposte all'attenzione internazionale. L'ampia pubblicità data al loro drammatico lerciume aveva perfino fatto dimenticare la sporcizia del resto della città. L'alto tasso di mortalità nelle prigioni fu messo in rapporto con il loro fetore, che si percepiva anche a distanza. Era appena stato inventato il ventilatore e i primi esemplari furono installati per rinfrescare un po' le sezioni dove erano detenuti i prigionieri meno pericolosi. Si cominciò a parlare della necessità di far prendere aria ai detenuti; ma la cosa sembrava difficile da organizzare. Perciò varie città, dalla Svizzera al Belgio, adottarono l'idea di Berna di combinare la pulizia della città con la ventilazione dei prigionieri grazie a un nuovo congegno. Questo era un carro trainato da uomini incatenati, al quale un certo numero di donne erano legate da catene più sottili, che permettevano loro una certa libertà di movimento. Esse potevano così raccogliere per strada rifiuti, cadaveri di animali ed escrementi.

Si cominciò a paragonare la città all'organismo umano, entrambi dotati dei loro punti maleodoranti. L'odore acquisì una connotazione di classe: i poveri sono quelli

che puzzano, spesso senza saperlo.

L'osmologia, lo studio degli odori, cercò di affermarsi come scienza autonoma. Presunti 'esperimenti' dimostrarono che i selvaggi avevano un odore diverso da quello degli europei. I Samoiedi, i negri e gli Ottentotti erano riconoscibili in base a un loro odore razziale specifico, indipendente dalla dieta o dalla pulizia del corpo.

Essere di buona famiglia venne a significare essere pulito, non avere odori legati alla propria aura personale e alla propria casa. Entro l'inizio del diciannovesimo secolo cominciò per le donne l'educazione a coltivare una propria fragranza personale. Questo ideale aveva fatto la sua comparsa verso la fine dell'"Ancien R, gime", quando i forti profumi tradizionali di origine animale, come l'ambra grigia, lo zibetto e il muschio, erano stati abbandonati a favore delle acque di colonia e degli oli vegetali. La preferenza da "parvenu" di Napoleone per la vecchia tradizione aveva portato a un breve "revival" dei preziosi grassi animali, tratti dai genitali di roditori; ma all'epoca di Napoleone Terzo il loro uso era già considerato segno di depravazione. La signora benestante ora affinava il proprio "charme" con profumi vegetali, molto più volatili, che vanno riapplicati con frequenza, permeano l'ambiente domestico e sono simbolo di consumi elevati. I due gabinetti separati con le pareti coperte di specchi, uno per il lavabo e uno per il w.c., che la cantante d'opera Mademoiselle Deschamps aveva importato dall'Inghilterra nel 1750 con grande imbarazzo dei francesi, due generazioni più tardi erano ormai divenuti d'obbligo negli ambienti bene. Mentre i ricchi si profumavano delicatamente con essenze vegetali e i meno ricchi imparavano a lavarsi abbondantemente e a lasciare le scarpe fuori dalla porta, la deodorizzazione delle grandi masse dei poveri divenne un obiettivo primario degli ufficiali sanitari.

Durante la prima metà del diciannovesimo secolo, gli inglesi hanno già adottato la pratica di lavare le loro città e inquinare il Tamigi. In Francia e in generale sul continente l'opinione pubblica non è ancora pronta ad accettare un simile spreco. In un rapporto del 1835, l'Institut de France respinge la proposta di convogliare gli escrementi di Parigi nella Senna. La decisione non è motivata dalla preoccupazione di salvare il fiume, e neppure soltanto dal pregiudizio antibritannico, bensì dalla valutazione dell'enorme perdita economica che ciò rappresenterebbe. Vent'anni dopo, il 'Journal of Medical Chemistry' invoca Malthus e argomenti di fisiologia sociale per sostenere che versare gli escrementi nelle fogne è un misfatto pubblico. Poco prima era stata ventilata la proposta di vincolare il pagamento delle pensioni di anzianità alla raccolta e consegna giornaliera di una certa quantità di letame. Ora che la ferrovia era entrata in città, si poteva usarla per far sì che la città fertilizzasse la campagna circostante, magari trasformandola in orti e giardini.

Fra il 1860 e il 1870, due opposte ideologie nazionali riguardo alle fognature si fronteggiavano sui due lati della Manica. Victor Hugo ci fornisce la massima espressione letteraria della posizione francese.

"La merde", secondo l'esclamazione di Cambronne, va considerata come una cosa molto francese e dotata di un grande potenziale commerciale.

Nei "Miserabili" essa nutre "l'intestin du L, viathan". Indubbiamente, egli dice,

da dieci secoli le fogne di Parigi sono la malattia della città, ma "l',gout est le vice que la ville a dans le sang" (la fogna è il vizio che la città ha nel sangue). Convogliare altro letame negli scarichi non farebbe che accrescere i già inimmaginabili orrori della cloaca cittadina. Vivere nella città richiede che ne accettiamo gli odori.

Un punto di vista opposto sul valore delle fogne e sul disvalore della merda viene espresso in Inghilterra dal Principe di Galles nel 1871, prima di salire al trono con il nome di Edoardo Settimo. Se non fosse stato il principe, amava dire, avrebbe fatto l'idraulico. Negli stessi anni, Hellinger rivolge ai colleghi della Royal Society of Arts l'esortazione: «Abbandonata nelle vostre braccia, serenamente addormentata sui vostri robusti muscoli, fiduciosa nella destrezza delle vostre dita e nella sapienza delle vostre mani, riposa la salute di questa città Leviatano!» In uno dei suoi romanzi Jules Verne dà voce in Francia alla posizione inglese: «pulire, sempre pulire, distruggere i miasmi appena essi si levano da ogni agglomerato umano, questo è il massimo e supremo compito di ogni governo centrale». Il sudore della classe operaia, finché puzza, è pericoloso.

Per deodorare la città gli architetti inglesi si servirono dell'acqua.

Già nel 1596 Sir John Harringtoné figlioccio della regina Elisabetta Prima, aveva inventato il "water closet" e pubblicato un trattato sul dispositivo, denominato Ajax. Ma l'invenzione era rimasta per il pubblico una semplice curiosità. Nel 1851 George Jennings installò dei w.c. pubblici nel Palazzo di Cristallo, in occasione della Esposizione Universale. Ben 827280 persone, il 14% dei visitatori, li provarono, pagando un biglietto per il loro uso. Il «dispositivo adatto all'era della civiltà avanzata» fu perfezionato da un certo Crapper, proprietario di una fonderia: la cassetta con valvola a scarico d'acqua, 'anus mirabilis', fu brevettata in Inghilterra. Ben presto l'abbreviazione inglese "w.c." entrò a far parte di tutte le lingue civili. Un rapporto del governo degli Stati Uniti ci informa che Baltimora continuò a produrre i propri fertilizzanti «in modo naturale» fino al 1912 (ultima fra le città della costa orientale), quando passò al loro dilavamento obbligatorio.

Alla fine del diciannovesimo secolo le infezioni di origine fecale avevano già cominciato a propagarsi mediante acqua potabile. I tecnici si trovarono a dover scegliere se utilizzare le limitate risorse economiche e istituzionali di cui disponevano per trattare i rifiuti prima di riversarli nelle fogne o per depurare l'acqua. Durante tutta la prima metà del nostro secolo la priorità è stata data alla sterilizzazione dell'acqua potabile. Da non molto la batteriologia aveva sostituito la vecchia teoria, che ravvisava l'origine della malattia in un processo di corruzione interno al corpo, con la nuova teoria microbica, che metteva il corpo sotto costante minaccia di invasioni esterne. I cittadini esigevano soprattutto che dai rubinetti scendesse acqua potabile 'batteriologicamente pura'. Verso la metà del secolo l'acqua potabile delle città aveva cessato di essere un liquido inodore, e molti già non si azzardavano più a berla. La trasformazione di H₂O in un fluido detergente era completa. L'accento poteva ora spostarsi sulla 'depurazione' delle acque nere e sulla protezione dei laghi. Nel 1980, negli Stati Uniti, la raccolta e la depurazione

degli scarichi è diventata la massima spesa delle amministrazioni locali.

Solo le scuole costano di più.

Nella Grecia arcaica probabilmente le lustrazioni rituali erano sufficienti il più delle volte a esorcizzare i miasmi. Nella civiltà industriale il tentativo di lavar via i cattivi odori della città è palesemente fallito. Nel lussuoso circolo di Dallas dove ho dormito la notte scorsa, bottigliette da cui esce una linguetta di cotone diffondono nell'aria un potente anestetico che paralizza le mucose nasali, nascondendo il fallimento del più costoso sistema idraulico che il denaro possa comprare. Il deodorante neutralizza la percezione con un profumato 'rumore di fondo' per il naso. Le nostre città sono divenute luoghi di un fetore industriale senza precedenti. E noi siamo diventati tanto insensibili a questo inquinamento quanto gli abitanti di Parigi all'inizio del diciottesimo secolo lo erano all'odore dei loro cadaveri e dei loro escrementi.

Abbiamo seguito il percorso delle acque della storia dalla Grecia arcaica al rubinetto ecologico. Abbiamo visto le fontane di Roma lavar via la titanica Mnemosine dalla memoria della città, ormai plasmata dall'alfabeto, e popolarla di ninfe classiche. Abbiamo osservato le opere idrauliche che nascondono H₂O alla vista. Abbiamo ascoltato le improvvisazioni di sorgenti gorgoglianti, la sinfonia programmata della fontana di Trevi, il sibilo dei rubinetti, lo sgocciolio dei lavandini e il rumore dello sciacquone del cesso. Abbiamo capito che i sistemi idrici delle città, nella storia della cultura occidentale, hanno un inizio e potrebbero perciò avere una fine. Essi nascono con l'addomesticamento artistico delle fonti di Roma, ciascuna delle quali viene trasformata in una fontana capace di narrare la propria storia particolare ai sogni dei cittadini; e culminano nelle grandi pompe aspiranti che trasformano l'acqua in un fluido detergente e refrigerante, una parte del quale potrebbe essere riversato in un bacino nel centro della città di Dallas. Il nostro racconto ci ha portato a chiederci se sogni e ricchezza possano coesistere.

Dopo questo sguardo retrospettivo alle acque che hanno attraversato le città, possiamo ora riconoscerne l'importanza per i sogni. Solo dove i sogni si riflettevano nelle acque dei "commons", le acque dell'ambiente di uso comune, le città erano in grado di liberarsi dei loro detriti. Solo acque vive di ninfe e di ricordi erano in grado di fondere l'aspetto archetipico e quello storico dei sogni. H₂O non è acqua in questo senso. H₂O è un liquido privato sia del suo senso cosmico sia del suo "genius loci". Esso è opaco ai sogni. Gli acquedotti delle città hanno perversito i "commons" dei sogni.

INVITO A UNA RICERCA SULL'ALFABETIZZAZIONE LAICA

*(Lezione tenuta in qualità di professore ospite all'assemblea generale
dell'American Education Research Association
San Francisco, agosto 1986)*

Quello che intendo con 'alfabetizzazione laica' è un effetto simbolico collaterale dell'uso dell'alfabeto nelle culture occidentali, distinto dalla 'alfabetizzazione religiosa' che consiste nella capacità di leggere e scrivere. Con alfabetizzazione laica intendo un particolare modo di percezione, mediante il quale il libro diviene la metafora decisiva con cui percepiamo noi stessi e la nostra collocazione nel mondo. Non alludo alla diffusione di contenuti scritti al di fuori dell'ambito dei chierici, che ne erano detentori, ad altri che in precedenza potevano soltanto ascoltare ciò che veniva loro letto. Mi servo invece di questo termine per indicare un atteggiamento mentale, definito da un insieme di certezze che sono andate diffondendosi nell'ambito della scrittura alfabetica a partire dal tardo Medioevo: la certezza che il discorso possa essere 'congelato', che i ricordi possano essere archiviati e ritrovati, che i segreti siano incisi nella coscienza e quindi possano essere esaminati, che l'esperienza sia descrivibile. Con alfabetizzazione laica intendo perciò un tessuto di categorie che, a partire dal dodicesimo secolo, ha formato lo spazio mentale dei laici 'analfabeti' non meno di quello dei chierici 'alfabetizzati'. Esso costituisce un nuovo tipo di spazio in cui la realtà sociale viene ricostruita, una nuova rete di assunti fondamentali riguardo a tutto ciò che può essere visto o conosciuto.

Ho cercato di seguire l'evoluzione, dal Medioevo ai giorni nostri, di questo atteggiamento mentale e la trasformazione di alcune certezze che possono esistere solo in seno a esso. Illustrerò queste trasformazioni raccontando la storia del 'testo'.

La mente alfabetizzata

Due ragioni raccomandano la storia dell'alfabetizzazione laica all'attenzione di coloro che si occupano della ricerca sul paradigma educativo e non solo della ricerca interna a tale paradigma. La prima è l'intensificarsi dell'impegno, nel mondo dell'istruzione, a raggiungere l'alfabetizzazione universale entro la scadenza dell'anno 2000. L'altra è la forte tentazione di sostituire il computer al libro come metafora fondamentale dell'autopercezione.

Per quanto riguarda la prima ragione, tutti sappiamo che nuove tecniche psicologiche, organizzative ed elettroniche sono state adottate in questo ulteriore tentativo di diffondere le arti della lettura e della scrittura. Occorre capire meglio se, e in caso affermativo come, queste campagne di alfabetizzazione influiscano sull'alfabetizzazione laica nel senso sopra indicato. Cinquant'anni fa, Lurija ha studiato le sostanziali trasformazioni che avvengono nell'attività mentale di chi impara a leggere e scrivere. I processi cognitivi cessano di essere principalmente concreti e situazionali; la persona comincia a trarre deduzioni non solo dalla propria esperienza pratica, ma anche da ipotesi formulate nella sfera linguistica. Dal 1931, quando Lurija compiva queste ricerche nella Russia stalinista, abbiamo imparato molto sui cambiamenti indotti dall'alfabetizzazione nelle percezioni, nelle rappresentazioni, nel ragionamento, nell'immaginazione e nella coscienza di sé. Ma nella maggior parte di questi studi si dà per scontato un legame causale fra l'acquisizione individuale della capacità di leggere e scrivere e il nuovo atteggiamento mentale. Come mostrerò, alla luce della storia dell'alfabetizzazione laica questo presupposto appare in larga misura falso. Fin dal Medioevo, le certezze che caratterizzano la mente alfabetizzata si sono diffuse prevalentemente attraverso canali diversi dall'apprendimento delle arti della lettura e della scrittura.

Questo è un punto da tener presente nelle attuali discussioni su analfabetismo, semianalfabetismo e post-alfabetizzazione. L'approccio attualmente utilizzato per diffondere la capacità della 'comunicazione scritta' potrebbe sovvertire la mente alfabetizzata.

Nel richiamare la vostra attenzione su questa indipendenza della mente alfabetizzata dalla capacità personale di leggere e scrivere, il mio interesse principale verte sull'attuale magica trasformazione della stessa struttura mentale alfabetizzata. Nell'ultimo decennio, il computer si è andato rapidamente sostituendo al libro come metafora primaria per visualizzare noi stessi, le nostre attività e il nostro rapporto con l'ambiente. Le parole sono state ridotte a 'unità di messaggio', il discorso a 'uso del linguaggio', la conversazione a 'comunicazione orale' e il testo si è trasformato da una sequenza di simboli fonetici a una di "bytes". Voglio mostrare che lo spazio mentale che contiene le certezze

dell'alfabetizzazione e l'altro spazio mentale, generato dalle certezze relative alla macchina di Turing, sono spazi eteronomi. Lo studio dello spazio mentale dell'alfabetizzazione laica mi sembra un passo necessario per passare poi a comprendere la natura di quello spazio mentale completamente diverso che sta diventando dominante in questi anni. E, proprio come la mente dell'alfabetizzazione laica è in larga misura indipendente dalla capacità individuale di leggere e scrivere, così la mente cibernetica è in larga misura indipendente dal grado di domestichezza personale con un computer.

Sono già state poste solide basi per una ricerca sull'alfabetizzazione laica; io mi limito a proporre che i risultati di tale ricerca vengano applicati all'educazione, in modo da riconoscere i postulati inconsci contenuti negli assiomi da cui si deducono le teorie educative. Il primo a osservare la profondità della frattura epistemologica fra esistenza orale e mondo dell'alfabetizzazione fu Millman Parry, una sessantina di anni fa. Attraverso di lui abbiamo riconosciuto l'emergere dell'isola dell'alfabeto dal magma dell'oralità epica, all'epoca in cui un vasaio scriba trascrisse quel canto di un aedo che chiamiamo "Iliade". L'allievo di Parry, Albert Lord, ci ha fatto capire che l'iniziazione di un bardo non è comprensibile in base ai concetti che si applicano alla formazione di un poeta della scrittura.

Eric Havelock ha sostenuto in maniera convincente che le profonde trasformazioni nello stile di ragionamento e nella percezione dell'universo, legate all'emergere della 'letteratura' e della scienza nella Grecia del sesto e quinto secolo avanti Cristo, sono comprensibili solo alla luce della transizione da una mente orale a una alfabetizzata. Altri hanno esplorato la diffusione dell'invenzione, unica e definitiva, dell'alfabeto verso l'India bramifica e l'Oriente. Io conosco bene le circostanze in cui la cultura dell'alfabetizzazione divenne patrimonio comune delle nuove popolazioni europee, e perciò prenderò i miei esempi soprattutto da quell'epoca. Elisabeth Eisensteiné nel suo monumentale studio sull'impatto che la stampa ebbe sulla cultura rinascimentale, affronta un'altra importante trasformazione della mente alfabetizzata, in un'altra epoca. L'antropologo Jack Goody ha portato alla nostra attenzione il processo, perennemente in atto, di 'alfabetizzazione della mente selvaggia'. E Walter Ong, negli ultimi due decenni, ha raccolto le ricerche di psicologi, antropologi e studiosi della poesia epica per dimostrare che l'alfabetizzazione equivale a una 'tecnologizzazione' della parola. Finora, tuttavia, nessuno ha tentato di tracciare una storia della mente alfabetizzata come realtà distinta dalla capacità di leggere e di scrivere. E' un compito imponente: la mente alfabetizzata è un fenomeno a un tempo palese e sfuggente, come una medusa, le cui forme si distinguono soltanto quando la si osserva nel suo ambiente acqueo.

Irrelevanza della scuola nella formazione della mente alfabetizzata

Per rendere plausibile il mio invito a questa nuova ricerca, spiegherò come sono giunto alla posizione attuale. Questo posso farlo criticando le opinioni ingenuamente espresse nel mio libro "Descolarizzare la società". Il mio racconto di viaggio comincia vent'anni fa, quando quel libro stava per essere pubblicato. Durante i nove mesi in cui il manoscritto restò presso l'editore cominciai a sentirmi sempre più insoddisfatto del suo testo, che, fra parentesi, non proponeva l'eliminazione delle scuole. Questo equivoco è dovuto a Cass Canfield senior, presidente della Harper, che battezzò la mia creatura e, nel far ciò, diede del mio pensiero un'interpretazione distorta. Il libro sostiene la necessità di de-istituzionalizzare le scuole, nello stesso senso in cui la Chiesa è stata de-istituzionalizzata negli Stati Uniti. Io chiedevo la de-istituzionalizzazione delle scuole in nome dell'educazione; e in ciò, mi resi conto, stava il mio errore. Oggi so che molto più importante della de-istituzionalizzazione delle scuole è il capovolgimento delle tendenze che fanno dell'educazione un bisogno impellente, anziché un dono della libertà e dell'ozio. Cominciai a temere che la de-istituzionalizzazione della chiesa dell'istruzione avrebbe portato a un fanatico ritorno di forme di educazione deteriori.

Norman Cousins pubblicò la mia ritrattazione sulla 'Saturday Review' la settimana stessa in cui il libro uscì. In essa sostenevo che l'alternativa alla scolarizzazione non era un altro tipo di istituzione didattica o l'inserimento di situazioni educative in tutti gli aspetti della vita, ma una società che alimentasse nelle persone un diverso atteggiamento verso gli strumenti. Da allora, la mia curiosità e le mie riflessioni si sono concentrate sulle circostanze storiche che hanno permesso il sorgere dell'idea stessa dei bisogni educativi.

Per rendere più chiaro lo spirito della mia argomentazione, lasciate che vi dica come sono arrivato allo studio dell'educazione. Ci sono arrivato dalla teologia. Come teologo la mia specialità era l'ecclesiologia, la sola antica tradizione erudita che, nell'analisi della società, riconosce due entità fondamentalmente distinte: la comunità visibile che è incarnazione dello spirito, e quella comunità molto diversa dalla prima che è la città o lo stato. Tale dualismo appartiene all'essenza stessa di questa disciplina. Sostenuto da millecinquecento anni di ecclesiologia, io vedevo nella Chiesa qualcosa di più di una semplice metafora della nuova "Alma Mater".

Cominciai a sottolineare sempre più la continuità essenziale fra due istituzioni apparentemente opposte, almeno per il significato che avevano dato all'educazione nel corso dei secoli.

In seno all'ecclesiologia, il mio argomento favorito è sempre stato lo studio della liturgia, che riguarda il ruolo del culto nella creazione del fenomeno Chiesa.

La liturgia studia come gesti e canti solenni, gerarchie e oggetti rituali non solo creino la fede, ma la realtà stessa della comunità-Chiesa, oggetto della fede. La liturgia comparata addestra l'occhio a cogliere la differenza fra i riti mitopoietici (creatori di miti) essenziali e i semplici accidenti stilistici. Sensibilizzato da questi studi, cominciai a esaminare ciò che accadeva nelle scuole come manifestazione di una liturgia. E, abituato alla grande bellezza della liturgia cristiana, restai naturalmente colpito dallo stile abietto della liturgia scolastica.

Poi cominciai a studiare il ruolo che la liturgia scolastica occupa nella costruzione della moderna realtà sociale e la misura in cui essa contribuisce a creare il bisogno di educazione. Cominciai a discernere le tracce che la scuola lascia nell'atteggiamento mentale dei suoi partecipanti. Concentrai la mia attenzione sulla liturgia scolastica, mettendo fra parentesi non solo la teoria dell'apprendimento, ma anche le ricerche relative al raggiungimento degli obiettivi didattici.

Negli articoli contenuti in "Descolarizzare la società" ho presentato una fenomenologia della scuola. Da Brooklin alla Bolivia, ovunque incontriamo raggruppamenti di individui compresi in una certa fascia di età intorno a un cosiddetto insegnante, per periodi che vanno dalle tre alle sei ore al giorno, duecento giorni l'anno; promozioni annuali, che celebrano anche l'esclusione di coloro che sono bocciati o relegati in una classe inferiore; e materie d'insegnamento più dettagliate e accuratamente scelte di qualsiasi liturgia monastica.

Ovunque le presenze variano da 12 a 48 allievi e gli insegnanti sono persone che hanno subito un numero di anni notevolmente maggiore di questo rituale rispetto agli allievi. Ovunque si ritiene che gli allievi acquisiscano una certa 'educazione' (che per definizione la scuola monopolizza), necessaria ai fini della loro trasformazione in cittadini socialmente utili; e ciascuno sa bene a quale livello ha abbandonato questa 'preparazione alla vita'. Allora vidi come la liturgia scolastica crea la realtà sociale in cui l'educazione è percepita come un bene necessario. E già allora mi resi conto che un'educazione globale, estesa a tutta la vita, avrebbe potuto, negli ultimi due decenni del ventesimo secolo, sostituire la scuola tradizionale nella sua funzione di creatrice di miti. Ma non sospettavo allora ciò che propongo oggi come tema di ricerca: il tramonto dei concetti tradizionali dell'educazione legata alla scrittura e la loro sostituzione con concetti tratti per analogia dal linguaggio di programmazione dei computer. Non avrei immaginato allora che la scuola fosse destinata a essere una delle maschere dietro cui questa trasformazione avrebbe avuto luogo.

All'epoca in cui ero impegnato in queste riflessioni eravamo all'apice dello sforzo internazionale per promuovere lo sviluppo. La scuola era una sorta di palcoscenico mondiale, su cui venivano rappresentati i presupposti nascosti del progresso economico. Il sistema scolastico mostrava dove lo sviluppo avrebbe inevitabilmente condotto: a una stratificazione internazionale standardizzata; a una dipendenza universale dalla fornitura di servizi; a una specializzazione controproducente; al degrado di molti a beneficio di pochi. Quando scrissi

"Descolarizzare la società", gli effetti sociali, e non la sostanza storica dell'educazione, erano al centro del mio interesse.

Accettavo ancora il presupposto che, fondamentalmente, dei bisogni educativi "sui generis" fossero un dato storico della natura umana.

Costituzione ed evoluzione di una sfera mentale

La mia accettazione della premessa non verificata che gli esseri umani appartenessero naturalmente alla specie "Homo educandus" cominciò a vacillare quando intrapresi lo studio storico dei concetti economici da Mandeville a Marx (con Louis Dumont) e da Bentham a Walras (con Elie Hal,vy), e quando mi resi conto della natura storica delle mie certezze in materia di scarsità leggendo Karl Polanyi. Riconobbi che nell'economia esiste un'importante tradizione critica che analizza le premesse degli economisti di ogni tendenza come costrutti storici. Mi resi conto che l'"Homo oeconomicus", con cui ci identifichiamo emozionalmente e intellettualmente, è una creazione recente. Così arrivai a intendere l'educazione come quell'apprendimento che presuppone la scarsità dei mezzi che lo producono. Il 'bisogno' di educazione, in questa prospettiva, appare come l'effetto di credenze e convenzioni sociali che rendono scarsi i mezzi della cosiddetta socializzazione. E, in questa stessa prospettiva, cominciai a notare che i rituali scolastici rafforzavano, e in effetti creavano, la fede nel valore dell'apprendimento in condizioni di scarsità. Con successo abbastanza limitato, ho cercato di incoraggiare i miei studenti a fare per la pedagogia quello che altri hanno fatto per l'economia.

Polanyi ha mostrato che lo scambio di beni è di molti secoli, se non addirittura millenni, più antico dell'economia delle merci. Questo scambio pre-economico era opera di mercanti di prestigio, che si comportavano più come diplomatici che come uomini d'affari.

Commentando la "Politica" di Aristotele, Polanyi mostra che la tecnica di mercato, in cui il valore di un bene viene messo in rapporto con la domanda e l'offerta e genera un profitto per il mercante, è un'invenzione greca degli inizi del quarto secolo avanti Cristo. Io ho trovato indicazioni sempre più consistenti che lo spazio concettuale in cui la "paideia" ha acquistato un significato simile a quella che noi chiamiamo educazione si è formato all'incirca nello stesso momento. Lo stesso decennio è testimone di quella che Polanyi chiama «enucleazione di una sfera economica formale» e dell'enucleazione di una sfera pedagogica formale.

Nel corso dello stesso secolo venne formalizzato lo spazio euclideo.

La sua nascita e il suo destino forniscono un'utile analogia per illustrare ciò che intendo con 'spazio mentale'. Euclide formulò accuratamente gli assiomi sui quali aveva costruito la sua geometria.

In un caso, tuttavia, come noi moderni oggi sappiamo bene, egli adottò come assioma, come realtà in sé evidente, quello che è di fatto un postulato, una convenzione. Introducendo l'assioma che due rette parallele non si intersecano mai, Euclide, senza rendersene conto, ammise l'esistenza di un solo tipo di spazio, quello che oggi porta appunto il suo nome. La sua assunzione, non esaminata

criticamente, si trasformò in certezza e per duemila anni la tradizione dotta occidentale la accettò come un fatto naturale. Solo intorno al volgere di questo secolo Riemann dimostrò che per il matematico uno spazio in cui due rette parallele non si incontrano è solo un caso particolare.

Poco dopo che Riemann ebbe posto le fondamenta matematiche della teoria della relatività, gli antropologi si accorsero che i membri di molte culture extraeuropee non guardano con occhi euclidei. Gli etnologi confermarono che, per esempio, gli Hopi e i Dogon parlano dello spazio e delle direzioni in modi più facilmente traducibili nel linguaggio del calcolo tensoriale che in qualsiasi lingua indogermanica. Gli storici trovarono che le letterature antiche associano lo spazio a odori, suoni e movimenti in una certa atmosfera molto più che a percezioni visive. Storici dell'arte come Panofsky e filosofi come Susan Langer hanno messo in evidenza il fatto che quasi tutti gli artisti dipingono lo spazio che la loro epoca vede. Non organizzano la loro percezione secondo la prospettiva creata da Dürer o secondo le coordinate introdotte da Cartesio. La prospettiva sarebbe stata perciò introdotta in pittura per esprimere la capacità, allora appena acquistata, di rappresentare il mondo sulla base di strategie prevalentemente centrate sull'osservatore. Parallelamente alla successione di paradigmi che, secondo Kuhné si sono avvicendati nelle scienze, gli storici dell'arte hanno individuato nella pittura una sequenza di paradigmi descrittivi che corrispondono a modi diversi di percepire lo spazio visivo.

La rivoluzione dell'alfabeto

Finora non è stato fatto nessun tentativo di esplorare la costituzione e l'evoluzione dello spazio mentale in cui prendono forma le idee pedagogiche che sia paragonabile alla storiografia degli spazi economico o visivo. Ciò non significa che tutte le discipline siano rimaste prigioniere di un identico spazio; significa soltanto che questa prigionia mentale è stata contestata soprattutto da noneducatori, e l'impatto della loro critica non è stato finora riconosciuto dagli educatori. La scoperta dell'eteronomia dell'esistenza orale e alfabetizzata da parte di Millman Parry avrebbe potuto indurre gli educatori a riconoscere i dubbi postulati che essi acriticamente accettano come assiomi nel loro campo. Ma il significato della scoperta di Parry per una teoria storica dell'educazione è passato finora inosservato.

Nella sua tesi di dottorato sugli epiteti omerici (1926), Parry fu il primo a notare che il passaggio dalla tradizione epica orale alla poesia scritta, nella Grecia arcaica, segna una frattura epistemica.

Egli sostenne che per la mente alfabetizzata è quasi impossibile immaginare il contesto in cui il cantastorie della tradizione orale componeva i suoi canti. Nessun ponte costruito sulle certezze intrinseche alla cultura dell'alfabeto permette di rientrare nel magma del mondo orale. Mi è impossibile riassumere qui le intuizioni e le scoperte di cinquant'anni di lavoro di Lord, Havelock, Peabody, Notopoulos e Ong. Per coloro che non hanno letto i loro scritti sull'eteronomia dell'epica orale e della poesia scritta, voglio brevemente accennare ad alcune delle salde conclusioni che io ne traggio. In una cultura orale la 'parola', quella che siamo abituati a cercare sul dizionario, non esiste. Il silenzio può circoscrivere una sillaba o una frase, ma non la nostra unità atomica, la parola.

Inoltre, ogni frase è alata, e svanisce per sempre prima ancora che si sia finito di pronunciarla. L'idea di fissare i suoni in una riga di testo, di imbalsamarli per farli risorgere in seguito, non si può presentare. Perciò la memoria non può venir concepita come un magazzino o come una tavoletta di cera. Sollecitato dalla lira, l'aedo non cerca la parola giusta: un'espressione adatta, tratta dal 'sacco' delle frasi tradizionali, fa muovere spontaneamente la sua lingua con il ritmo appropriato. Il cantore Omero non ha mai provato e scartato "le mot juste". Virgilio, invece, continuò a correggere l'"Eneide" fino all'ora della sua morte: egli è già il prototipo del poeta scrittore, del geniale "Schrift-Steller". Significativamente, l'equivalente del nostro "curriculum" si chiamava "mousik," nelle scuole ateniesi del quinto secolo. Gli studenti imparavano a comporre musica; la scrittura rimase, fino al 400 avanti Cristo circa, l'epoca in cui Platone andò a scuola, un'arte servile, esercitata soprattutto dai vasai. Soltanto a quell'epoca si pot, cominciare a parlare propriamente di materie scolastiche. Solo allora fu possibile trasmettere la

saggezza di una generazione, fissata nelle sue stesse parole, perché potesse essere commentata in nuove e diverse parole dagli insegnanti delle generazioni seguenti. La notazione alfabetica è una preconditione necessaria tanto per ciò che chiamiamo 'scienza' e 'letteratura' quanto per la distinzione fra pensiero e discorso.

Platone, uno dei pochi giganti che affrontano la transizione dal mondo orale a quello della scrittura, fa del passaggio dal ricordo dell'esperienza sempre rinnovato alla memoria affidata alla scrittura il tema del suo "Fedro". Egli era intensamente consapevole del fatto che con l'insegnante che semina parole (scritte), che non sono in grado n, di difendersi da sole n, di comunicare la verità in maniera adeguata ("Fedro" 276a), si apriva una nuova epoca, e che l'uso dell'alfabeto avrebbe per sempre impedito un ritorno al passato orale.

Platone sembra essersi reso conto assai più chiaramente dei moderni che con l'alfabetizzazione era sorto un nuovo spazio mentale, nel cui ambito concetti in precedenza inimmaginabili avrebbero dato all'educazione di Lisia un significato del tutto nuovo. Nella storia dei postulati dell'educazione possiamo quindi distinguere due temi: l'origine di quello spazio pedagogico che forse oggi è minacciato; e le trasformazioni della rete di concetti pedagogici all'interno di tale spazio.

Come esempio di una tale trasformazione, studierò l'espansione e il relativo predominio, nell'ambito della cultura dell'alfabeto, del concetto di 'testo'. La parola è di origine classica: in latino "textus" ossia 'tessuto' e, solo raramente, 'composizione di parole ben accostate'. Ai tempi della "Bibbia" di Lindisfarne il termine viene per la prima volta a designare le Sacre Scritture. Poi, nel secolo quattordicesimo, lo troviamo usato nell'accezione che oggi diamo per scontata, per designare un concetto che, come mostrerò subito, con un nome diverso era già comparso duecento anni prima.

Voglio parlare dell'emergere di questa idea o concetto, non dell'uso del termine.

La rivoluzione del testo

Ho scelto l'idea di testo per due ragioni: l'idea è importante nella teoria dell'educazione e, completamente trasformata, è di centrale importanza nella teoria della comunicazione. A partire dalla metà del dodicesimo secolo, un testo è un discorso del passato, codificato in modo tale che l'occhio possa ricostruirlo dalla pagina. Nella teoria della comunicazione, il termine indica una sequenza di simboli binari.

Il testo, come elemento cardine per la mente alfabetizzata, ha un inizio e una fine.

L'alfabeto è per definizione una tecnica per registrare i suoni del discorso in forma visibile. In questo senso è molto più di ogni altro sistema di notazione del discorso. Di fronte a una sequenza di ideogrammi, geroglifici o anche simboli del 'betabeto' semitico privo di vocali, il lettore deve capirne il senso prima di poterla pronunciare. Solo l'alfabeto dà la possibilità di leggere correttamente senza capire. Per oltre duemila anni, tuttavia, l'occhio da solo è stato incapace di decodificare lo scritto alfabetico.

'Leggere' era una recitazione, ad alta voce o mormorata. Agostino, il massimo oratore del suo tempo, scoprì con sorpresa che era possibile leggere in silenzio. Nelle "Confessioni" narra la sua scoperta: egli imparò a leggere senza far rumore per non svegliare i confratelli addormentati.

La lettura silenziosa, benché praticata occasionalmente, era generalmente sconosciuta fino al settimo secolo. Lo spazio fra le parole non esisteva: solo alcune iscrizioni monumentali parlavano all'occhio, separando fra loro le parole. Sulle tavolette di cera, i papiri e le pergamene, ogni riga era una sequenza ininterrotta di lettere. Non era praticamente possibile leggere in altro modo che provando le frasi ad alta voce e ascoltando per cogliere qual era la lettura dotata di senso. I semplici "dicta", frammenti di discorso fuori contesto, erano praticamente illeggibili. La scrittura avveniva sotto 'dettatura': la frase veniva pronunciata in "cursus", il ritmo classico della prosa che oggi è andato perduto. Solo cogliendo il "cursus" scelto dal "dictator" era possibile leggere a vista. Il senso del discorso restava sepolto nella pagina finché non gli veniva data voce.

Gli spazi fra le parole furono introdotti al tempo di Beda (672-735) come artificio didattico, che doveva facilitare l'apprendimento del vocabolario latino agli «ottusi novizi scozzesi». Un effetto collaterale fu quello di trasformare la procedura di copiatura dei manoscritti. Fino ad allora, un monaco dettava l'originale a diversi scrivani, oppure lo scriveva leggendo ad alta voce tante parole quante riusciva a conservare nella propria memoria uditiva, e poi le trascriveva 'dettando a se stesso'. Gli spazi fra le parole resero possibile la copiatura silenziosa: l'amanuense poteva

ora trascrivere parola per parola. In precedenza la riga, che era una sequenza ininterrotta di trenta-cinquanta lettere minuscole, era troppo lunga per poter essere copiata a vista.

Ma, benché i codici medievali contengano parole separate, anziché righe ininterrotte di lettere come quelle della scrittura indiana, essi ancora non mettono in evidenza un 'testo'. Questa novità prende forma solo dopo la morte di Bernardo e di Abelardo. Essa nasce dal convergere di un paio di dozzine di tecniche, alcune delle quali hanno precedenti arabi o classici, altre sono completamente nuove. Nel loro complesso queste innovazioni contribuiscono a dar forma a un'idea sostanzialmente nuova: quella di un testo distinto sia dal libro sia dalla sua lettura.

I capitoli ricevono dei titoli e vengono divisi in sottocapitoli.

Capitoli e versi vengono numerati. Le citazioni sono evidenziate dalla sottolineatura con un inchiostro diverso; vengono introdotti i paragrafi e, occasionalmente, glosse a margine che riassumono l'argomento; le miniature diventano meno ornamentali e più illustrative. Grazie a questi nuovi artifici diviene possibile compilare un sommario ed un indice analitico e diviene possibile introdurre riferimenti ad altre parti dei capitoli. Il libro, che in precedenza si poteva leggere solo dall'inizio alla fine, diviene ora accessibile in qualsiasi punto: l'idea di consultazione acquista un nuovo significato. Anche il modo in cui si scelgono le letture cambia.

All'inizio del dodicesimo secolo vigeva ancora l'usanza che, in occasione di certe festività, in ciascuna stagione dell'anno, l'abate estraesse solennemente i libri dal tesoro, dove essi erano conservati insieme con gioielli e reliquie di santi, e li facesse portare nella sala capitolare, dove ciascun monaco ne sceglieva uno per la "lectio" dei mesi successivi. Verso la fine dello stesso secolo, i libri vengono trasferiti dall'arca della sagrestia a una biblioteca separata, dove vengono conservati su scaffali, con titoli ben visibili. Si compilano i primi cataloghi delle biblioteche monastiche, e alla fine del secolo seguente Parigi e Oxford possono vantare cataloghi generali.

Grazie a queste innovazioni tecniche, la consultazione di libri, il controllo delle citazioni e la lettura silenziosa diventano pratiche comuni. Gli "scriptoria" cessano di essere luoghi dove ciascuno si sforzava di udire solo la propria voce. Anche la letteratura eretica e oscena acquista una maggiore diffusione, grazie al fatto che n, l'insegnante n, il vicino possono udire quello che il monaco sta leggendo. E, man mano che la vecchia abitudine di trarre le citazioni da una memoria ben addestrata viene sostituita dall'arte di citare direttamente dal libro, l'idea di un testo indipendente dalla sua incarnazione in un particolare manoscritto prende corpo. Molti degli effetti sociali che sono stati attribuiti all'invenzione della stampa erano in realtà già contenuti in questa possibilità di consultare testi. La vecchia arte dei chierici di scrivere sotto dettatura e di leggere ad alta voce viene ora completata da quella di scorrere il testo con gli occhi. In un senso complesso, la nuova realtà del testo e la nuova arte della consultazione influiscono sulla mente alfabetizzata, comune sia al mondo dei chierici sia a quello dei laici.

La capacità di leggere e scrivere e lo stato clericale continuarono a coincidere,

in pratica, fino al quattordicesimo secolo inoltrato. La semplice capacità di firmare il proprio nome e di sillabare era considerata prova sufficiente dello stato clericale e chiunque fosse in grado di dimostrarla era esente dalla pena capitale: godeva appunto del privilegio ecclesiastico. Ma nel quindicesimo secolo, quando ancora la maggioranza dei chierici era troppo rozza per essere in grado di 'consultare un testo', 'il testo' già cominciava a divenire una metafora costitutiva di tutto il modo di esistenza di una vasta popolazione laica.

A coloro che non sono medievalisti, ma desiderano una solida introduzione alla storia dell'espansione dell'alfabetizzazione laica in Occidente nell'età medievale, raccomando il libro di Martin Clanchy, "From Memory to Written Record". Egli sottolinea non tanto il contributo della diffusione della scrittura alla letteratura e alla scienza, quanto le trasformazioni indotte nell'immagine di sé e nelle idee sociali dell'epoca. In Inghilterra, per esempio, la frequenza dei documenti scritti nei passaggi di proprietà aumentò di oltre cento volte dall'inizio del dodicesimo alla fine del tredicesimo secolo. Il documento scritto sostituì il giuramento, orale per sua natura. Il 'testamento' sostituì la zolla che fino ad allora il padre aveva deposto nelle mani del figlio prescelto come erede delle sue terre. In tribunale, cominciò a essere una deposizione scritta ad avere l'ultima parola. Il 'possedere', un'attività che si esercita 'sedendo sopra', cominciò a essere eclissato dal 'detenere' un titolo di proprietà, che è metaforicamente un gesto della mano. In precedenza, il venditore percorreva solennemente assieme all'acquirente il perimetro della proprietà in vendita; ora si limita a indicarla con il dito e a fare riferimento alla descrizione scritta dal notaio. Anche negli analfabeti si fa strada la certezza che il mondo si possiede descrivendolo: «trenta passi dalla roccia a forma di cane, poi in linea retta fino al torrente...» Tutti ora diventano tendenzialmente "dictatores", malgrado siano ancora pochi coloro che sanno scrivere.

E' sorprendente che perfino i servi portassero un sigillo, che apponevano in calce al testo da loro dettato.

E tutti ora tengono registrazioni scritte, perfino il diavolo. Nella tarda scultura romanica egli ci appare nella nuova guisa di uno scrivano infernale, rappresentato come 'diavolo scrivente': è seduto sulla coda arrotolata e prepara il resoconto di ogni atto, parola e pensiero dei suoi clienti per la resa dei conti finale. Nello stesso periodo, sopra la porta principale delle chiese parrocchiali, nel timpano, fa la sua comparsa la raffigurazione del Giudizio Universale.

In essa Cristo siede come giudice fra le porte del paradiso e le fauci dell'inferno, con accanto un angelo che regge il Libro della Vita, aperto alla pagina che corrisponde alla povera anima dell'individuo.

Anche il più rozzo contadino e la più umile sguattera non possono più varcare il portale della chiesa senza rendersi conto che il loro nome e le loro azioni sono registrate nel libro celeste. Dio, come il proprietario terriero, fa riferimento alla registrazione scritta di un passato che la comunità ha pietosamente dimenticato.

Nel 1215, il quarto Concilio Laterano istituisce l'obbligo della confessione. Il testo del Concilio è il primo documento canonico che afferma un obbligo per tutti i cristiani, uomini e donne. La confessione contribuisce a interiorizzare il senso del

testo in due modi: sottolineando l'importanza della memoria e introducendo il concetto di coscienza. Da mille anni i cristiani recitavano le loro preghiere così come le avevano imparate in seno alla comunità, con grandi variazioni locali e generazionali. Le frasi erano spesso tanto alterate che potevano sì indurre alla pietà, ma certamente non avevano senso compiuto. I sinodi ecclesiastici del dodicesimo secolo cercarono di porre rimedio a questo stato di cose, imponendo ai sacerdoti il compito di esercitare la memoria dei fedeli facendo loro recitare il "Pater Noster" e il "Credo" parola per parola, così come sono nelle Scritture. Quando un penitente si recava a confessarsi, doveva in primo luogo dimostrare di sapere le sue preghiere a memoria, di possedere una memoria capace di registrare parole. Solo dopo questa prova di memoria, il sacerdote passava a esaminare quel luogo del cuore del penitente, che sarà d'ora innanzi chiamato 'coscienza', dove sono registrate le sue azioni, le sue parole e i suoi pensieri. Perciò anche l'io analfabeta, parlando in confessione, si percepisce ora con gli occhi della cultura scritta, a immagine di un testo.

sé laico, coscienza laica, memoria laica

Il nuovo tipo di passato, congelato in lettere dell'alfabeto, si consolida tanto nel sé, nella memoria e nella coscienza individuale, quanto nella società, nei documenti legali, nei libri contabili, nelle descrizioni e nelle confessioni scritte. E all'esperienza di un sé individuale corrisponde un nuovo tipo di soggetto legale, che prende forma nelle scuole legali di Bologna e di Parigi e che, con il passare dei secoli, diverrà normativo per il concetto di 'persona' dovunque la società occidentale arrivi a estendere la propria influenza. Questo nuovo sé e questa nuova società sono realtà che possono sorgere solo nell'ambito della mente alfabetizzata.

Nelle società orali un'affermazione passata può solo essere rievocata per mezzo di un'altra simile. Anche nelle società che si servono di una notazione non alfabetica il discorso conserva le sue ali e, appena pronunciato, svanisce per sempre: la notazione pittografica o ideografica si limita a suggerire al lettore un'idea, che egli deve "ex novo" tradurre in parola. Il testo alfabetico, invece, fissa il suono. Quando viene letto, le frasi pronunciate dal "dictator" si ripresentano. Nasce così un nuovo tipo di materiale per la costruzione del presente, fatto delle parole pronunciate da parlanti morti da lungo tempo. E, alla fine del Medioevo, la costituzione del testo visibile trasporta in modo nuovo interi costrutti del passato nel presente.

Nelle società orali un uomo deve tener fede alla propria parola. E la parola può essere confermata con il giuramento, ossia una maledizione condizionale che l'uomo invoca su di sé nel caso in cui dovesse mancare alla parola data. Giurando, egli si afferra la barba o i testicoli, offrendo la propria carne come pegno. Il giuramento di un uomo libero fa cadere ogni accusa rivolta contro di lui. Ma, in regime di alfabetizzazione, il giuramento impallidisce a fronte del documento scritto: ciò che conta non è più il ricordo, ma la registrazione. E, se non c'è registrazione, il giudice ha il diritto di leggere nel cuore dell'accusato. La tortura viene introdotta nei procedimenti giudiziari. L'interrogatorio forza le porte del cuore dell'imputato.

La confessione sotto tortura sostituisce ora il giuramento e il giudizio di Dio. Le tecniche inquisitorie insegnano all'imputato ad accettare l'identità fra il testo che la corte gli legge e quell'altro testo che è scolpito nel suo cuore. E' il confronto visivo fra due testi, l'originale e la copia, a stabilirne ora l'identità di contenuto: una miniatura del 1226 ci mostra la prima immagine di un 'correttore', il nuovo funzionario che si china sopra la spalla dello scrivano per verificare l'identità di due documenti. E' quindi ancora una volta una tecnica clericale che si riflette nella nuova legislazione, che chiede al giudice di confrontare le affermazioni dell'imputato con la verità nascosta nel suo cuore.

La mente alfabetizzata comporta una profonda ricostruzione del sé, della memoria e della coscienza laici, nonché una nuova concezione del passato e un nuovo timore dell'incontro con il Libro del Giudizio nell'ora della morte. Tutti questi nuovi elementi, naturalmente, sono comuni sia ai laici sia al clero; essi vengono di fatto trasmessi al di fuori delle scuole e degli "scriptoria". Questo punto è stato finora in larga misura trascurato dagli storici dell'educazione. Essi hanno messo a fuoco soprattutto l'evoluzione della scrittura e hanno visto in queste trasformazioni dello spazio mentale solo un sottoprodotto delle abilità richieste dalle attività delle cancellerie. Gli storici hanno esplorato ampiamente lo stile delle lettere, delle abbreviazioni, dell'integrazione di testo e ornamento.

Hanno sottolineato l'impatto della fabbricazione della carta, che rendeva disponibile una superficie liscia per la scrittura, sull'evoluzione del carattere corsivo nel tredicesimo secolo, la quale a sua volta permise ai maestri della Scolastica di tenere lezioni basate su note scritte di loro pugno, anziché dettate. Hanno notato l'enorme aumento nel consumo di cera per sigilli nelle cancellerie; e il fatto che, mentre le pergamene necessarie allo svolgimento di un procedimento giudiziario a metà del dodicesimo secolo costavano la pelle a una dozzina di pecore soltanto, un secolo dopo già ci volevano varie centinaia di pelli.

Se gli storici hanno fatto attenzione all'evoluzione dell'alfabetizzazione laica, o più in generale alla nuova configurazione assunta dalla mente alfabetizzata, l'hanno osservata soprattutto fra i chierici; hanno studiato l'esplorazione del nuovo sé, come ambito psicologico, nelle autobiografie di personaggi come Guiberto e Abelardo; hanno notato come la nuova logica e grammatica della Scolastica presuppongono la visualizzazione della pagina scritta come testo. Tutt'al più, alcuni storici hanno cercato di capire come l'usanza di leggere di fronte a un largo pubblico "fabliaux", romanzi, narrazioni di viaggio e omelie abbia influito sullo stile di queste composizioni. Tuttavia, ovviamente, se le scuole, gli "scriptoria" e le nuove tecniche di scrittura hanno avuto un'importanza essenziale nella diffusione dei postulati tipici della mente alfabetizzata fra i chierici, non sono stati questi gli strumenti di diffusione dell'alfabetizzazione laica.

Gli esempi che ho dato, tratti dalla seconda metà del dodicesimo secolo, l'epoca che conosco meglio, illustrano tutti l'impatto che una particolare tecnica legata alla scrittura può avere sulla forma mentale di un'epoca. Illustrano l'effetto che il testo visibile ebbe a quel tempo su tutta una rete di altri concetti legati all'alfabeto. Ho indicato concetti come il sé, la coscienza, la memoria, l'identità e la descrizione come strumento di possesso. Sarebbe compito dello storico studiare le varie epoche di questo complesso concettuale, la sua trasformazione sotto l'influenza della "narratio" tardo-medievale, del 'romanzo', delle edizioni critiche rinascimentali, della stampa, della comparsa di grammatiche vernacolari, della nascita del 'lettore'. A ciascuno stadio, lo storico dell'educazione potrebbe trovare nuova ispirazione, fondando la sua ricerca sulle nuove forme di alfabetizzazione laica, anziché sui nuovi ideali e sulle nuove tecniche degli insegnanti. Tuttavia, il mio invito a questa ricerca non è motivato in primo luogo dall'interesse per questo aspetto trascurato della storia dell'educazione, che riguarda i fenomeni interni allo spazio culturale

dell'alfabeto. La ragione principale per cui sollecito questa ricerca si riferisce all'esplorazione dello spazio dell'alfabetizzazione in quanto tale, uno spazio che tende ora a scomparire. Sento che questa scomparsa costituisce una minaccia per la mia stessa identità.

L'esilio della mente alfabetizzata

Mi ricordo ancora un'esperienza traumatica vissuta a Chicago nel 1964.

Eravamo seduti intorno a un tavolo per un seminario. A un punto critico di quella che per me era una conversazione, un giovane antropologo che mi sedeva di fronte mi disse: «Illich, you can't turn me on» (lei non riesce a coinvolgermi, lei non comunica con me) (1).

Per la prima volta in vita mia mi accorsi che qualcuno si rivolgeva a me non come a una persona, ma come a un ricetrasmettitore. Dopo un momento di sconcerto, provai una profonda indignazione. Una persona viva, con la quale credevo di dialogare, aveva vissuto il nostro dialogo come una mera forma di 'comunicazione'. Immediatamente mi venne in mente la descrizione freudiana dei tre casi di grave violenza subiti dalla cultura occidentale: le "Kr,nkungen" legate all'integrazione nel pensiero quotidiano del sistema eliocentrico, della teoria dell'evoluzione e del postulato dell'inconscio. Fu in quel momento, venticinque anni fa, che cominciai a riflettere sulla profondità della frattura epistemologica che propongo di esaminare. Io sospetto che sia ancora più profonda di quelle indicate da Freud; certamente è più direttamente legata al tema dell'educazione.

Solo dopo vari anni di ricerca sulla storia dello spazio concettuale emerso nella Grecia arcaica sono riuscito a rendermi conto di quanto lontano della mente alfabetizzata venga esiliato colui che accetta il computer come metafora. E ho cominciato a riflettere sull'emergere di un nuovo spazio mentale i cui assiomi generativi non sono più basati sulla codificazione dei suoni del discorso mediante la notazione alfabetica, ma sulla possibilità di immagazzinare e manipolare 'informazione' sotto forma di "bytes".

Non propongo di esaminare gli effetti che il computer come mezzo tecnico ha sulla registrazione di dati e l'accesso a essi, n, di studiarne l'uso per l'insegnare l'abbicci, e nemmeno l'influenza che ha sullo stile e la composizione moderni. Il mio è piuttosto un invito a riflettere su una rete di termini e di idee, che legano un insieme di concetti che hanno in comune la metafora del computer, e che non sembrano integrarsi nello spazio dell'alfabetizzazione in cui la pedagogia si è inizialmente formata.

Nel fare ciò, voglio evitare la tentazione di vedere nella macchina elettronica la causa di queste trasformazioni. Gli storici che hanno sostenuto la necessità della stampa per il prevalere nella mente occidentale del 'pensiero lineare' hanno compiuto un grosso errore. E così sarebbe un errore ritenere che il computer in se stesso sia una minaccia per la sopravvivenza della mente alfabetizzata. Una combinazione di piccoli artifici tecnici adottati negli "scriptoria" dei monasteri del dodicesimo secolo creò quel testo visibile in cui una complessa evoluzione di stili

di vita e di immaginario alfabetizzati trovò il suo specchio ideale secoli prima che Gutenberg incidesse il suo primo carattere. Io sospetto che uno storico futuro vedrà il rapporto fra il computer e il declino dello spazio dell'alfabetizzazione in termini analoghi. In circostanze di gran lunga troppo complesse per essere anche solo ipotizzate, all'apice del processo di sviluppo economico ed educativo, poco prima della metà del ventesimo secolo, la rete di assiomi dell'alfabetizzazione cominciò a indebolirsi e un nuovo spazio o 'struttura' mentale trovò nella macchina di Turing la sua metafora. Sarebbe avventato, in questo mio invito, suggerire come vada studiata questa nuova frattura. Ma, raccontando una storia creata da Orwell, spero di convincervi che l'esplorazione della frattura di cui siamo testimoni è di fondamentale importanza per ogni ricerca sulla natura dell'educazione.

Dobbiamo ricordare che, ai tempi in cui Orwell stava scrivendo "1984", il linguaggio della teoria dei ruoli, elaborato da Mead, Linton e Murdock nel 1932, cominciava appena a entrare nell'uso in sociologia.

Il vocabolario della cibernetica non era ancora uscito dai laboratori.

Orwell, come romanziere, seppe cogliere lo spirito del tempo e inventare una parabola che alludeva a un atteggiamento mentale i cui elementi ancora non avevano nome. Egli riflett, sugli effetti che il trattamento del discorso come 'comunicazione' avrebbe avuto sulla vita delle persone, prima ancora che il computer si prestasse a esserne il modello. Nel 1945 la Western Union pubblicò un annuncio sul 'New York Times', offrendo alcuni posti di lavoro per «portatori di comunicazioni», un neologismo eufemistico per 'fattorini'.

L'aggiornamento dell'"Oxford English Dictionary" cita questo episodio come il primo esempio di uso del termine nella sua accezione attuale.

Perciò la "Neolingua" di Orwell è molto più che una semplice caricatura della propaganda o una parodia del "Basic English", che durante gli anni Trenta per un certo periodo lo aveva affascinato.

Alla fine del romanzo, la "Neolingua" diventa per lui il simbolo di qualcosa che all'epoca ancora non aveva nome. Questo risulta chiaro nella scena in cui O'Brien della Polizia del Pensiero, dice a Smith, mentre lo tortura: «Noi non ci limitiamo a distruggere i nostri nemici, li trasformiamo... li convertiamo, li modelliamo... li rendiamo parte di noi, prima di ucciderli... rendiamo il loro cervello perfetto, prima di farlo saltare...» A questo punto, Winston Smith, l'antieroe del romanzo, crede ancora che il discorso di O'Brien debba essere dotato di senso. Nelle pagine seguenti, Smith viene «liberato dall'inganno» della sua mente alfabetizzata. Egli dovrà accettare che nel mondo di O'Brien non esiste n, senso n, identità, e che la terapia a cui viene sottoposto ha lo scopo di integrarlo in quel mondo.

Smith lavora al Ministero della Verità e la sua specializzazione è la manipolazione del linguaggio, fare propaganda servendosi di una caricatura del "Basic English". Egli provoca le massime distorsioni possibili nell'ambito della mente alfabetizzata. O'Brien ha il compito di introdurlo invece in un mondo completamente nuovo, uno spazio che Smith deve prima 'capire', poi accettare. O'Brien gli ingiunge: «Dimmi perché siamo attaccati al potere. .. parla!» Winstoné legato, risponde: «Voi ci governate per il nostro bene... voi ritenete che gli uomini

non siano capaci di governarsi da sé...» Questa risposta avrebbe soddisfatto il Grande Inquisitore del romanzo di Dostoevskij, ma induce O'Brien a portare l'intensità del dolore a «33 gradi».

«Cerchiamo il potere unicamente per se stesso,» egli ribatte a Smith, aggiungendo che lo Stato è potere e che gli ha già fatto capire in precedenza che il potere consiste nella possibilità di «scrivere il libro». Winston è destinato a essere una riga in questo libro scritto o riscritto dallo Stato. «Il potere,» dice O'Brien «è fare a pezzi le menti umane e rimetterle insieme in nuove forme da noi scelte.» La tortura costringe Winston ad abbandonare la sua convinzione che la "Neolingua" sia una forma degradata di linguaggio: egli 'capisce' che è invece uno scambio di informazioni tecniche, prive di significato, che prescindono da un soggetto dotato di identità e motivazioni.

Quando O'Brien alza quattro dita e gli dice che sono tre, Winston deve capire il messaggio, non il parlante. Orwell, non disponendo di una parola adatta a indicare lo scambio meccanico di unità di messaggio, lo chiama 'solipsismo collettivo'. Senza conoscere il termine moderno, cioè 'comunicazione', Winston finalmente capisce il mondo in cui lo Stato di O'Brien funziona. Ma Orwell sottolinea che la pura comprensione di questo mondo non basta: esso va accettato.

Per accettare questa esistenza senza senso e senza identità, Winston ha bisogno della terapia suprema: la Stanza 101. Solo dopo il tradimento perpetrato in essa, egli arriva ad accettare come ovvia la propria appartenenza a «un mondo di fantasia dove tutto accade come deve accadere», cioè su uno schermo. Per accettare di essere solo un'unità di messaggio di un potere senza senso, Winston deve prima cancellare la propria identità. N, la violenza n, il dolore sono riusciti a spezzare il suo rispetto dei valori umani. Per diventare senza identità come O'Brien Winston deve tradire il suo ultimo amore, Julia. In seguito, quando i due ex amanti si incontrano, ridotti a gusci svuotati, sanno che nella Stanza 101 hanno veramente inteso dire ciò che hanno detto. Il tradimento di sé di fronte ai ratti è stato l'ultimo gesto significativo di Winston. Per Orwell, solo questo tradimento può integrare la vittima nel sistema solipsistico di comunicazione senza senso del suo aguzzino.

Questa è la favola. E' una storia dello Stato trasformato in computer e di educatori che programmano le persone in modo tale da far loro perdere quella distalità fra identità ed io che era fiorita nello spazio dell'alfabetizzazione. La gente impara a riferirsi a sé come 'il mio sistema' e ad inserirsi come "input" in un 'megatesto'. Il romanzo di Orwell è ironico e allusivo. E' qualcosa di più di una messa in guardia, ma non è il ritratto di qualcosa che egli riteneva potesse veramente accadere. E' un simbolo dello Stato che sopravvive alla società; della comunicazione fra portatori di ruoli che sopravvive alla cultura della scrittura; di 'persone' che sopravvivono al tradimento della loro umanità. "1984" è per Orwell il simbolo di una cosa impossibile, che il suo genio giornalistico era riuscito a mostrare come una realtà imminente.

Retrospectivamente, ad alcuni di noi Orwell appare ottimista. Egli prospetta la diffusione della mente cibernetica solo a prezzo di un condizionamento intensivo.

Oggi, molti accettano senza darsene pensiero il computer come metafora fondamentale di se stessi e della loro collocazione nel mondo, senza bisogno della Stanza 101.

Silenziosamente e senza lamentarsi, attraversano il confine fra l'ambito mentale dell'alfabetizzazione e quello del computer. E spesso lo fanno senza avere più dimestichezza con la macchina elettronica di quanto i laici del tredicesimo secolo ne avessero con la penna e la pergamena. La mente cibernetica ingloba un nuovo tipo di laico, senza bisogno di alcun aiuto da parte delle istituzioni didattiche. Questa è la ragione per cui, all'inizio, ho richiamato l'attenzione su due domande che vengono raramente formulate. In primo luogo, c'è qualche ragione per credere che il nuovo impegno del mondo dell'istruzione per generalizzare la capacità tecnica di leggere e scrivere possa, di fatto, rafforzare e diffondere la struttura mentale alfabetizzata? In secondo luogo, non è forse che la scuola è diventata oggi un rituale di iniziazione che introduce alla mente cibernetica, celando a coloro che la frequentano la contraddizione fra la cultura dell'alfabetizzazione, che dichiara di servire, e l'immagine del computer, che di fatto vende? Con questi suggerimenti spero di aver chiarito il mio discorso e di avervi convinto dell'urgenza della ricerca che propongo. Essa si basa su una fenomenologia storica dei postulati relativi al discorso. Solo la tecnica dell'alfabeto ci consente di registrare il discorso e di concepire tale notazione come un 'linguaggio', di cui ci serviamo per parlare. Questo assunto comporta una certa visione del passato e un certo modo di allevare le nuove generazioni. La ricerca che io prospetto potrebbe darsi il compito di identificare le premesse che sono caratteristiche e peculiari dell'"educazione" solo nel contesto di questo spazio mentale.

Questa ricerca esplorerebbe inoltre la misura in cui tanto coloro che sanno leggere e scrivere quanto gli analfabeti condividono il particolare atteggiamento mentale di una società che si serve della notazione alfabetica. Essa riconoscerebbe che la mente alfabetizzata rappresenta una stranezza storica che ha avuto origine intorno al settimo secolo avanti Cristo. Ed esplorerebbe questo spazio, uniforme nelle sue caratteristiche, ma differenziato nelle sue varie distorsioni e trasformazioni. Infine, questa ricerca riconoscerebbe l'eteronomia dello spazio dell'alfabetizzazione rispetto a tre altre sfere: i mondi della tradizione orale, quelli delle notazioni non alfabetiche e, infine, quello della mente cibernetica.

Come vedete, il mio mondo è quello dell'alfabetizzazione. Condivido quest'isola con molti che non sanno n, leggere n, scrivere, ma il cui atteggiamento mentale è fondamentalmente analogo al mio. Ed essi sono minacciati, come me, dal tradimento di quei chierici che sciolgono le parole del libro in un semplice codice di comunicazione.

NOTE

(1) L'espressione colloquiale "to turn on", 'eccitare interessare, coinvolgere', significa letteralmente 'accendere' e si riferisce di solito a un dispositivo elettrico, come una radio o un computer.

(N.d.t.)

MNEMOSINE: LO STAMPO DELLA MEMORIA

("L'oggetto degli oggetti: elegia per il testo ancorato", discorso di chiusura alla Conferenza internazionale sul tema "La socio-semiotica degli oggetti: il ruolo dei manufatti nei processi socio-simbolici")

Università di Toronto, 24 giugno 1990)

Modalità del passato

Tutti possediamo la facoltà di ricordare ciò che è stato. Ciascuno di noi condivide con la propria generazione la capacità di ricreare il passato. Vivere all'ombra del passato è ciò che ci caratterizza come umani. Tuttavia, i diversi passati che abbiamo sono anche ciò che ci differenzia gli uni dagli altri.

Ciascuno di noi ricorda il proprio passato. Ma più invecchio, più le discrepanze fra il passato che è soltanto mio e quello che altri condividono con me mi diventano preziose. Il passato che emerge in questo interstizio fra i ricordi di diverse persone spesso mi sorprende. Anche quando siamo cresciuti insieme e rievochiamo lo stesso momento che entrambi abbiamo vissuto, la sostanza del mio ricordo è spesso diversa dalla tua. Non solo, ma a volte le note che il passato fa risuonare in me sono dissonanti rispetto a quelle che evoca nel tuo cuore. Solo molti anni dopo ho capito che le campane festose di quel matrimonio erano per te rintocchi di morte. E quella serata deprimente, il cui ricordo mi ha sempre fatto rabbrivire, si è rivestita a festa da quando tu me l'hai raccontata. Questa è una delle ragioni per cui mi piace rievocare il passato insieme ad altri.

Quando invoco il passato, si presenta sempre in un abito nuovo. E ogni volta se ne va lasciandosi dietro qualcosa di nuovo, depositando un nuovo strato del tessuto della memoria sul bozzolo dei miei ricordi.

Ogni volta che bevo un bicchiere di Borgogna, ritorna quel memorabile pomeriggio con mio fratello, ma sempre con colori inediti.

Questa diversità dello 'stesso' passato è tanto affascinante e sorprendente che può quasi nasconderci un'altra differenza, ancora più radicale, fra passato e passato. Il passato si ripresenta in varie modalità, secondo l'epoca a cui appartiene. "Les neiges d'antan" rinviano a un passato che non ha punti di contatto con quello della 'vecchia pendola sul pianerottolo delle scale'.

Alcune di queste modalità del passato le conosco per esperienza.

Quando entro in una chiesa greca o romana, so di trovarmi in un tempio costruito su una tomba vuota. L'assenza del santo a cui quella tomba appartiene, durante i rituali liturgici, è diversa dall'assenza di Carlo Magno in una discussione sui suoi tesori fra colleghi all'università. Grazie alla mia educazione, ho una percezione spontanea, benché tenue, della differenza fra ricordo liturgico e ricordo accademico. E ho vissuto abbastanza a lungo in un villaggio messicano da sentire come coloro che sono morti da poco ritornano il 2 novembre, camminando lungo tracciati di petali di fiori che li guidano dalla tomba alla loro precedente dimora. Malgrado la pelle d'oca, so che non vengono a visitare me.

Altre modalità del passato trascendono completamente ciò che riesco a sentire. Le conosco solo per sentito dire. Il mio corpo è sordo alle note che esse fanno risuonare in quello di altri. Posso abbracciare concettualmente l'esperienza che corrisponde al ritorno degli antenati africani o al mitico ritorno degli dei messicani, ma il mondo in cui sono nato e cresciuto ha cancellato la realtà dell'ambiente in cui questi eventi possono aver luogo. E più rifletto sui resoconti storici relativi all'esperienza del ricordare, più mi risulta chiaro che una profonda frattura separa il passato di oggi da quello di altre epoche.

La cultura come Mnemosine

Il presente è lo stampo del passato. Ciò che Boas ha chiamato 'cultura', potrei in modo altrettanto appropriato, seguendo il consiglio di Aby Warburg, chiamarlo 'Mnemosine'. Che cos'altro è la cultura se non il quadro in cui le ombre del passato ritornano e si incarnano? Intesi in questo modo, le usanze e i simboli, i riti e i manufatti di una cultura si possono immaginare come un unico corpo che risuona con l'emergere del passato. Come le onde che si formano sulla superficie di uno specchio d'acqua toccata dal vento, così la cultura Mnemosine è tutta quanta increspata dai venti del proprio aldilà. E come le onde in uno specchio d'acqua si frangono e rumoreggiano quando raggiungono uno scoglio o la riva, così anche in ciascuna cultura ci sono rive su cui la memoria si frange.

Epoche diverse si sono servite di diversi accorgimenti per rievocare ciò che è stato. Per fare risuonare nel corpo di Mnemosine i ritmi del passato, i Greci usavano la lira, gli Aztechi il flauto, i Boscimani il tamburo. Perline e nodi, pitture e cammini tracciati sulla montagna o nel deserto sono tutte tecniche che sono state messe al servizio dell'iniziazione al passato. I Franchi si servivano di tacche intagliate su un bastone per contare il numero esatto di parole magiche necessarie in un giuramento. I bardi avevano le loro tecniche, inutili alle culture alfabetizzate. Gli Yoruba danzavano indossando maschere, i cristiani si raccolgono sopra tombe vuote.

La scrittura come ponte

Alcune società si sono servite della scrittura come via privilegiata per accedere al passato. Ma la scrittura non è un sentiero che può essere percorso dalle ombre: è un ponte per i messaggi lasciati dai morti, un ponte gettato sopra l'abisso che ci separa dall'aldilà.

Oppure è un vascello che trasporta i ricordi registrati dai morti. Ma non è la materia primaria della memoria culturale, neppure in quelle società in cui svolge un ruolo predominante. Anche in questo la società contemporanea, post-macchina-da-scrivere, è probabilmente un'eccezione importante. Molti concepiscono i propri ricordi, sia quelli della veglia sia quelli del sogno, come 'testi' fluttuanti, privi di un supporto materiale.

Gli scritti del passato possono essere studiati con vari intenti. Per l'archeologo, lo scritto in sé è un oggetto sopravvissuto al tempo.

Per lo storico, lo scritto è un veicolo che gli consente di recuperare gli eventi e le percezioni che il documento registra. Per lo studioso delle modalità del passato, lo scritto ha una funzione più specifica.

Per lui lo scritto è un oggetto privilegiato, che gli consente di esplorare due cose: le modalità del ricordo caratteristiche di una certa epoca, e anche l'immagine che quell'epoca aveva della natura del ricordo e perciò del passato.

In questo contesto voglio prendere in esame un particolare aspetto della scrittura e voglio studiare che cosa mi dice delle modalità di percezione del passato di un'epoca. Mi limiterò al disegno che le lettere scritte formano sulla superficie della pagina e all'effetto che tale disegno ha sulla concezione della 'memoria' di un'epoca storica. In altre parole, voglio esaminare come l'impaginazione di un testo possa indicare le modalità del ricordo, anziché occuparmi del soggetto specifico rievocato dal contenuto del testo stesso.

Il mio tema è l'impaginazione come stampo della memoria. In uno stampo posso distinguere due cose: posso chiedermi se la moneta che ne uscirà sarà rotonda oppure ovale, piccola o grande, piana o convessa; e posso chiedermi chi rappresenterà, Pipino o Carlo Magno. Qui intendo esaminare la pagina nel primo di questi due sensi.

Sono convinto che in epoche diverse il diverso disegno della superficie scritta ha plasmato il concetto di memoria. Non posso dimostrarlo qui; mi limiterò a renderlo plausibile esaminando un esempio molto particolare, cioè la trasformazione che ha dato origine alla pagina di un libro. Io ritengo che nel corso del dodicesimo secolo la funzione di 'stampo della memoria' del foglio scritto si sia trasformata. In quel momento un certo numero di accorgimenti tecnici, tutti relativi alla disposizione delle lettere sul foglio, fece del manoscritto uno strumento nuovo,

che trasformò la concezione della memoria. Benché sottili, questi mutamenti ebbero un forte impatto sulla società. E si verificarono trecento anni prima dell'invenzione dei caratteri mobili. Essi fecero da supporto all'emergere di un nuovo insieme di assiomi, senza i quali Gutenberg e Lutero, Leibnitz e Cartesio, 'The New York Review of Books' e la Penguin Books non avrebbero mai potuto essere quello che sono.

La fine del 'vecchio passato' nel dodicesimo secolo

Come filo conduttore del mio discorso mi servirò degli scritti di un autore del dodicesimo secolo, Ugo di San Vittore. Ugo era un religioso della regola agostiniana, nato nelle Fiandre intorno al 1100 e cresciuto in Turingia. Arrivò a Parigi all'epoca in cui Abelardo stava cominciando le sue lezioni sul metodo, gli archi gotici di Saint Denis erano in costruzione, Pietro il Venerabile aveva portato da Toledo il "Corano" per tradurlo e i primi "troubadours" cominciavano a comporre canzoni vernacolari. Quando morì, dirigeva la scuola di Saint-Victor.

Ugo ci ha lasciato una vasta opera; e tre dei suoi libri sono particolarmente adatti a mettere in evidenza la trasformazione storica che si manifesta nel suo rapporto con la pagina. Commenterò la percezione del ricordo in questi tre libri.

Il primo di essi è il "Didascalicon", che ha come sottotitolo "De arte legendi". E' il primo trattato dedicato all'arte della lettura. Il contenuto esplicito del libro è stato spesso studiato. Io l'ho letto rivolgendo a Ugo due domande: che cosa faceva quando 'leggeva'? E che cosa immaginava di fare? Che cosa facevano precisamente le sue mani, la sua lingua, la bocca, gli occhi, le orecchie, mentre leggeva? E che significato dava alle righe, alle parole, alla pergamena, all'inchiostro e a qualsiasi cosa si trovasse di fronte nel leggere?

Ho letto il "Didascalicon" per studiare il modo di leggere di Ugo, piuttosto che il contenuto del suo insegnamento sulle sette arti; e l'ho fatto per sensibilizzarmi all'etologia dell'apprendimento propria dei suoi tempi.

Ugo mi invita a intraprendere un pellegrinaggio attraverso le pagine.

Passeggio con lui lungo la spalliera delle righe, a cui le parole sono appese come grappoli d'uva da cogliere, e da cui mi invita a succhiare la dolcezza saporosa della sapienza. Mi presenta la lettura come un'attività cinetica, come un assaggiare, come una declamazione che acquista significato solo se mi dispongo all'ascolto. Naturalmente, anche gli occhi svolgono un ruolo. Ma non è il ruolo che attribuisco loro quando leggo oggi. Ugo immagina i propri occhi dotati di una duplice funzione: sono una fonte di illuminazione, i cui raggi fanno brillare le parole sulla pagina; e sono finestre, che lasciano entrare la luce della sapienza che si irraggia dalla pagina.

Il secondo libro di Ugo che voglio prendere in esame è molto breve.

Oggi lo considereremmo un opuscolo di appunti a uso degli studenti. E' intitolato "De tribus maximis circumstantiis" ed è un manuale per insegnare a novizi pre-adolescenti l'arte di imparare a memoria.

Stranamente, questo testo è stato ignorato per molti secoli e la sua prima edizione a stampa è apparsa solo nel 1932. E' un volume minuscolo, ma di grande originalità.

A partire dall'antichità greco-romana, una delle prime cose che lo studente doveva imparare era l'arte della memoria. Fino all'inizio del ventesimo secolo la memorizzazione è rimasta una delle abilità fondamentali che lo studente di discipline umanistiche doveva coltivare. Solo in questi ultimi decenni è passata di moda.

Nell'antichità lo studente seguiva in generale il metodo descritto da Cicerone. Imparava a costruire un 'palazzo' mentale, un'immaginaria dimora con molte stanze. Doveva associare ai passaggi che voleva ricordare un simbolo, per esempio una mela rossa, e collocare un insieme di frasi così etichettate, per esempio le citazioni che gli servivano a un certo punto di un dibattito, in una delle stanze.

L'allievo imparava a muoversi agilmente da una stanza all'altra, entro le mura del suo palazzo della memoria; imparava a trovare rapidamente le frasi che aveva preparato per un esame o per un contraddittorio in tribunale.

Nel suo "De tribus", Ugo si colloca nella tradizione dell'addestramento della memoria. Ma ammonisce i suoi novizi a evitare l'irrequietezza: la loro memoria non viene preparata per l'accusa e la difesa legali, bensì per la contemplazione delle Sacre Scritture. Il novizio deve imparare a restare fermo in un luogo, come se fosse seduto in uno stallone del coro di una cattedrale gotica, circondato da dozzine di cornici multicolori:

"Figliolo, la Sapienza è un tesoro e il tuo cuore è il luogo dove vuoi tenerla in serbo... Oro, argento e gemme vengono conservati in nascondigli diversi. Devi imparare a conoscere questi vari luoghi, se vuoi ritrovare ciò che vi hai nascosto. Devi diventare come il cambiavalute in fiera, le cui mani si muovono rapidamente da una borsa all'altra, trovando sempre la moneta giusta".

Questa pazienza e calma fissità dell'allievo nel luogo che gli appartiene equivale per Ugo al radicamento della Sapienza. «La "confusione" è la madre dell'ignoranza e dell'oblio. Il "discernimento" rende l'intelligenza brillante e la memoria salda.» Il novizio deve con il suo piede destro tener fermo l'inizio di una linea immaginaria che si estende fino all'orizzonte, su cui segnerà una sequenza di numeri romani. Ciascuno di questi numeri, da Uno a Quarantotto e oltre, sarà per lui una specie di gradino, su cui collocherà un concetto oppure un simbolo visivo arbitrario che lo richiami. Su una di queste 'scale' potrà collocare, per esempio, tutti i fiumi citati nella "Bibbia": i quattro fiumi del Paradiso, i quattro fiumi che gli Ebrei hanno dovuto attraversare, i quattro fiumi che bagnano la Terra Santa. Su un'altra possono trovar posto le virtù degli angeli o gli apostoli. Mentre il suo piede destro fissa saldamente il punto di convergenza di tutte queste linee, l'allievo può tendere la mano, come il cambiavalute in fiera, e ritrovare ciò che ha imparato.

La terza opera di Ugo che voglio esaminare è molto più ampia e consiste di due volumi. Contiene le istruzioni complete per la costruzione di un'arca di Noè nel cuore dell'allievo. Quest'opera non è rivolta a novizi, ma a confratelli maturi, e le tecniche che dovevano sembrare scontate nell'ambiente di Ugo ci possono apparire oggi piuttosto stravaganti, quasi fossero curiosità da circo equestre.

Come Noè salvò gli animali dal diluvio, così l'allievo deve imparare a salvare i

suoi ricordi dalle violente tempeste del mondo peccaminoso.

Ugo descrive dettagliatamente la costruzione dell'arca: è una grande scatola galleggiante, con scale e scalette, travicelli e pennoni.

Questa imbarcazione immaginaria è per Ugo un immenso tabellone tridimensionale. Egli ha presente in ogni dettaglio l'albero, il timone, ogni elemento dell'intelaiatura di ogni porta. E a ciascuno di questi elementi strutturali ha collegato il ricordo di qualcosa. Ogni boccone saporito incontrato durante i suoi pellegrinaggi attraverso le pagine dei libri lo ha affisso in un punto dell'arca, dove può ritrovarlo durante le sue meditazioni al buio. Parlando ai suoi allievi adulti, Ugo sottolinea che il monaco ha lasciato la propria dimora terrestre: naviga nella "historia", mentre il modello stesso della "historia", l'arca di Noè, galleggia nel suo cuore. Se l'arca di Ugo fosse rappresentata in un disegno di dimensioni sufficienti a rendere leggibili i nomi dei concetti, occorrerebbe una pergamena grande come un'intera aula per contenere tutto ciò che egli ha memorizzato nella sua struttura.

La memoria sta morendo come le foreste

Più volte ho cercato di leggere dei passaggi di questi tre libri agli studenti a cui insegno, all'Università di Pennsylvania. Ogni volta uno o due di loro hanno cominciato a confrontare le proprie certezze con quelle di Ugo. Ma la maggior parte di essi ha passato il semestre cercando di evitare di affrontare un'epoca in cui il ricordare era tutto affidato alle persone, anziché alle macchine. Appartengono a una generazione che accetta non solo la scomparsa delle foreste, ma anche quella della memoria. Uno studente di scienze forestali mi ha detto una volta: sì, è vero, le foreste stanno morendo. Ma non sono forse le foreste vergini già morte da lungo tempo? Perché le foreste miste non dovrebbero seguire la stessa sorte? La coltivazione di alberi continuerà, e le leggi imporranno la costruzione di parchi giochi nelle piantagioni. Questo permetterà ai bambini di avvicinarsi alla natura molto più di quanto possano fare con le pericolose foreste attuali.

Quando i miei studenti aprono un libro, non intraprendono un pellegrinaggio. Nell'era del registratore è diventato difficile convincerli a imparare a memoria una lista di dati. E solo pochi fra i miei colleghi hanno avuto il privilegio di avere un insegnante di retorica che abbia allenato la loro capacità di ricordare. La memoria, per la maggior parte di loro, ha a che fare soltanto con la ripetizione meccanica, con i "megabytes" o con gli archetipi e i sogni. Per loro, la pagina come "pagus", come distesa abitata e coltivata che invita a passeggiare, è una fantasia romantica o una fuga dall'inconscio; non l'altro lato della realtà, come per Ugo.

Ancora più strana appare loro l'idea di costruire nel proprio cuore un'imbarcazione di salvataggio per la storia.

Ciò che separa il nostro mondo da quello di Ugo non è solo un diverso insieme di metafore, ma un'intera topologia mentale. Due tipi di pagina possono qui fungere da specchi, metafore e insieme cogeneratori di spazi mentali diversi. Non conosco un modo migliore di illustrare la distanza fra questi due spazi mentali eterogenei che esaminare le rispettive "pagine". L'impaginazione può essere vista insieme come specchio e come stampo della "Weltanschauung" di un'epoca.

Confronto fra tre 'pagine'

Per far questo voglio confrontare non solo due, ma tre tipi di pagina: la pagina in cui Ugo immagina di camminare; il testo che è stato familiare agli studenti a partire dal tredicesimo secolo fino alla seconda metà del ventesimo; e l'ombra elettronica del "file" di un documento digitalizzato che Wordstar o Wordperfect mi consentono di gestire sullo schermo.

Nel corso degli ultimi due decenni, la parola 'testo' ha acquisito un nuovo e più vago significato non solo nella scienza e nella filosofia, ma anche nel linguaggio ordinario. Essa può riferirsi a un paragrafo, a un programma scritto in Pascal, alla sequenza caratteristica di aminobasi in un gene o alla sequenza di note che compone il canto di un uccello. Essendo cresciuto con un'alimentazione che combinava l'esegesi biblica con la lettura di Karl Kraus, Gide e Menckéné mi ci è voluto un po' di tempo per adattarmi ai nuovi usi della parola 'testo' nel linguaggio quotidiano all'inizio degli anni Sessanta.

Ricordo ancora la prima volta che mi accorsi di questo dilagare dell'uso strutturalista e biologico del termine, all'epoca in cui i dipartimenti di Inglese nelle università cominciavano a far parte della Facoltà di Comunicazioni. Nel 1970, più per solidarietà che per convinzione, accettai di scrivere una prefazione al libro di un collega. Quando l'editore mi mandò il prodotto finito, scoprii con disappunto che il 'testo' del saggio era stato radicalmente modificato da quando ne avevo scritto la prefazione. Questa mancanza di rispetto verso la parola scritta mi irritò. Oltre dieci anni dopo, incontrai l'autore a un rinfresco. Ero ospite del suo dipartimento e gli chiesi che cosa stesse facendo ora. Intendevo, naturalmente, che cosa stesse scrivendo. «Sto facendo delle cose fantastiche» mi rispose. «Ho comprato un elaboratore di testi, che riesce a fare cose inimmaginabili. Gli ho dato come "input" il nostro libro e finalmente mi ha fornito un testo pienamente soddisfacente.» Restai non solo sorpreso, ma addirittura offeso da questa netta separazione del 'testo' dalla pagina scritta.

Fino a quel momento non mi ero reso conto di quanto avessi santificato il testo, della profonda lealtà che mi lega alla sua inviolabilità. A differenza di Agostino e di Ugo, appartengo a una macro-epoca della storia occidentale in cui le nozioni che traggono la loro origine dal testo definiscono la società, la natura e l'io. Non sono un vecchio rabbino o un monaco, che ha la sua dimora "dentro" l'oggetto sacro e che può vagare attraverso le pagine del libro come se fosse una valle o un deserto. Vivo in mezzo a fotocopie, articoli ed edizioni critiche. Sono fino in fondo un figlio del mondo post-medievale, in cui ogni cosa percepita viene anche, fatalmente, "descritta". I miei occhi non vagano sulla pagina, bensì assorbono il testo. Il testo che leggo ad alta voce e che ascolto è quello che i miei occhi hanno assorbito. Ai

tempi di Ugo, quando una mucca cambiava proprietario, un giuramento concludeva la transazione: una mano sulla groppa della mucca, l'altra che stringeva la barba o i testicoli, mentre una formula pronunciata ad alta voce definiva la vendita. Già cent'anni dopo la stessa operazione commerciale dava luogo a uno scritto. Ciò che la confermava non era più un'azione, ma un documento che descriveva l'animale e i contraenti. Il legame fra la cosa e le persone non era più il possesso giurato, bensì la detenzione di un titolo di proprietà. La verità venne a prender corpo nei protocolli.

Questo è il mondo in cui sono nato. E questo fatto mi rende sempre più un rudere del passato, uno straniero, nel nuovo mondo dei testi senza fissa dimora che, come fantasmi, appaiono su uno schermo per essere redazionati.

La fine della cultura del libro

George Steiner ha dato un nome all'immagine di sé che risulta dall'essere nati nel mondo del testo: egli si serve dell'espressione "bookish people" per indicare quelle persone la cui identità è intimamente legata all'universo del libro. Secondo Steiner, la "bookishness" (la cultura del libro) è una singolarità storica, un clima mentale prodotto da una irripetibile convergenza di tecnica, ideologia e tessuto sociale. Dipende dalla possibilità di possedere libri, leggerli in silenzio e discuterli a piacimento in casse di risonanza quali le università, i caffè o i periodici. Questo tipo di rapporto con il testo è l'ideale delle scuole. Paradossalmente, tuttavia, più l'obbligo scolastico si è esteso alla maggioranza delle persone, più si è ridotta la percentuale di "bookish people" nel senso di Steiner. Per coloro che sono nati nella seconda metà del ventesimo secolo, la scuola è in genere una preparazione al testo che appare sullo schermo.

Secondo Steiner, la "bookishness" nasce con l'invenzione della stampa.

Benché trovi mirabile la sua fenomenologia della cultura del libro, io sostengo che il particolare carattere 'libresco' della percezione occidentale è più antico della stampa. A mio avviso, la "bookishness" nacque quando il testo visibile subì una mutazione, quando cominciò a fluttuare al di sopra della pagina e, trecento anni prima della stampa, la sua ombra cominciò ad apparire qua e là, in questo o quel libro, su una pergamena o 'nell'anima' del lettore. Ciò accadde all'epoca della morte di Ugo, due generazioni prima della fondazione delle università. Il testo stesso divenne un pellegrino, che poteva fermarsi a riposare in vari luoghi. Divenne una nave carica di mercanzie, che poteva gettare l'ancora in ogni porto. Ma non poteva essere letto, i suoi tesori non potevano venire scaricati, a meno che la nave attraccasse a un molo. Mi stupisco, ma non mi vergogno, notando quanto profondamente sono segnato da questa concezione libresca del testo.

Certamente non sono il solo. Me lo conferma un'esperienza quasi banale. Vivendo, come vivo, ai margini delle istituzioni, una cosa di cui ho imparato a fare a meno da tempo è uno stenografo. Quando avevo fra i venti e i quarant'anni, era ancora normale chiamare una persona e dettare un testo. Era un costume radicato nella tradizione della scrittura, a partire da quando tale arte era stata inventata. Poi venne il dittafono e in seguito il computer. Gli stenografi divennero tesori rari, i segretari divennero costosi, i dattilografi si trasformarono in operatori di macchine per l'elaborazione di testi. I redattori delle case editrici cominciarono a chiedere dischetti magnetici. Coloro che non appartenevano alle istituzioni dovettero imparare a battere sul computer quello che scrivevano a penna. In queste circostanze mi sono trovato a insegnare questa arte minima a una mezza dozzina di miei stretti collaboratori. Il computer, dopotutto, assomiglia a una macchina da

scrivere per persone con dita deboli, con l'aggiunta di alcune funzioni. E la prima funzione che il principiante deve imparare è DELETE (cancella). Ho osservato le reazioni di sei persone, tutte con una notevole esperienza di lettura, al loro primo incontro con il tasto DEL. Tutte e sei provarono disagio; due di esse perfino nausea. La scomparsa di una frase selezionata come blocco (accompagnata dal riempimento del vuoto che essa avrebbe dovuto lasciare con una precipitosa convergenza di parole) fu vissuta dai miei collaboratori come un fatto scandaloso.

Non è così che dimentichiamo; n, la funzione RESTORE (ripristina) è analoga al nostro ricordare. Per la mente formatasi all'interno della cultura del libro c'è qualcosa di profondamente irritante nel modo in cui il programmatore dei comandi del computer ha usurpato la terminologia della filologia umanistica. Ciò che appare sullo schermo non è "scritto". Differisce dalla scrittura tanto quanto la 'pipa' di Magritte da una vera pipa.

Quando mi siedo davanti allo schermo di un computer, ho di fronte un oggetto che si trova al di là dell'orizzonte della cultura dell'alfabeto. Neppure i geroglifici e i codici Maya appartengono al mondo dell'alfabeto. Ma, storicamente parlando, questi reperti archeologici, le tavolette d'argilla assire, i testi delle piramidi e i codici Maya scritti su corteccia, esulano dal mio campo visivo perché si trovano oltre l'orizzonte alle mie spalle. Sono modelli di ponti gettati verso il passato di un altro tempo, tanto distanti dal mio testo quanto le liane che gli Inca intrecciavano attraverso i canyon delle Ande lo sono dal George Washington Bridge. Ciò che ho davanti è invece un diluvio di procedure programmate, che mi guidano a selezionare, cercare, creare blocchi, inserire, cancellare, salvare, ripristinare, unire, andare a, attivare e disattivare funzioni, in "file" che non sono n, presenti n, assenti. E, dopo un po' di ore trascorse davanti allo schermo, la macchina ha un effetto su di me. Ci vuole un po' di tempo perché i miei occhi si riabituino ai muri di mattoni e alle travi del soffitto della stanza in cui mi trovo. E devo fare uno sforzo per liberarmi dei concetti cibernetici di cui mi sono servito per trasformare il mio "manu scriptum" in un "file".

Ricordare significa lasciare apparire le cose, lasciarle emergere da sotto la superficie dell'acqua, lasciarle sorgere dalle nebbie.

Significa anche voltarsi e guardare indietro con occhi pieni di desiderio, tendere l'orecchio per cogliere una melodia affievolita dalla lontananza. Significa risvegliare i morti evocandone le ombre.

Tutte queste metafore agiscono quando ricordo, quando ri-chiamo e rivesto ciò che è stato dimenticato. Ma non è questo il mio compito come storico della pagina scritta. Il mio intento qui è rievocare una modalità passata di vivere il passato. Voglio ritrovare la pagina come essa appariva a Ugo di San Vittore: voglio capire il modo in cui la pagina gli ripresentava il passato. La sua memoria, e non quello che la memoria è diventata nell'era dei computer, è l'argomento della mia ricerca. Per avvicinarmi a questo argomento, mi occorre una disciplina che mi mantenga consapevole della mia prospettiva mentre interpreto gli scritti di Ugo sull'"ars legendi".

Il granchio di Kuchenbuch

Cercando una disciplina storiografica che consenta di recuperare il passato senza mai dimenticare la distanza che lo separa dal presente, Ludolf Kuchenbuch ha inventato una parabola. Egli parla di storiografia servendosi della metafora del granchio. Quasi tutti gli animali, quando fuggono da qualcosa, si voltano e guardano nella direzione in cui si muovono. Il granchio invece cammina all'indietro, mentre i suoi occhi sporgenti restano fissi sull'oggetto da cui si allontana. Lo schermo del computer è la mia immagine del presente. La scrittura dei Fenici e degli Ebrei, i geroglifici e i caratteri cuneiformi sono lontani dietro di me, oltre l'orizzonte alle mie spalle. Voglio esplorare quello che succede quando comincio ad arretrare tenendo gli occhi fissi sul presente. Nel primo stadio di questo viaggio cieco verso il passato, quello che viene a interpersi fra me e lo schermo sono i ricordi del mio passato personale.

Mentre mi allontano dallo schermo, su cui il mio sguardo resta fisso, la prima fermata è a Cornell. Non dimenticherò mai quella notte, la stessa in cui Che Guevara fu ucciso. Mi trovavo a Cornell per studiare gli archivi di Myron Stykos, che, con un massiccio finanziamento della Fondazione Ford, aveva raccolto migliaia di articoli della stampa latinoamericana sul controllo delle nascite. Il suo progetto era quello di classificare le ragioni di consenso e di dissenso in materia. Io invece volevo servirmi dello stesso materiale per scoprire che cosa significavano per la gente la spirale, la pillola e il preservativo. Con le risorse economiche di cui disponeva, Stykos era riuscito, già a quei tempi, a servirsi di un computer. Per tutta una notte io riprogrammai la macchina, sfruttando al massimo la mia limitata conoscenza del Fortran. Fu il mio primo incontro con il computer. Ricordando quella notte insonne nel laboratorio e le successive conversazioni con i tecnici, una cosa mi è chiara: allora, venticinque anni fa, qualcosa di simile all'elaboratore di testi che oggi do per scontato era, se non un'utopia, una cosa che certo non apparteneva ancora all'immaginario comune. Indubbiamente la teoria dell'informazione aveva già cominciato a penetrare nel discorso di ogni giorno. L'analisi dei sistemi aveva fatto il suo ingresso nelle scienze esatte e in quelle sociali. La terminologia cibernetica era già di moda negli ambienti accademici. Ma sui giornali le nuove parole erano ancora circondate da un'aura di mistero e richiedevano una spiegazione.

Se, alzandomi dalla mia "work station" davanti allo schermo, mi fossi voltato indietro e avessi ripercorso la distanza che mi separa dalla metà degli anni Sessanta con lo sguardo rivolto al passato, quasi inevitabilmente avrei continuato a portare quei particolari occhiali che indossavo per battere il mio manoscritto in Wordperfect. Avrei ricordato i libri che ho letto da allora: Penrose, Moravec e gli scritti,

giovanili e noné di Chomsky; nonché i primi incontri con F"rster e con i suoi allievi Varela e Maturana. Avrei concentrato la mia attenzione su come pian piano sia giunto a vedere le cose come le vedo ora. Arretrando come un granchio, invece, la mia attenzione è rivolta soprattutto a com'era il mio mondo allora. E la disciplina che m'impongo consiste nel ricordare la sorpresa che la dissoluzione o frantumazione degli elementi di quel mondo mi ha provocato. Cerco non di riesaminare il passato con preveggenza, bensì di conoscere il presente con la retroveggenza di un granchio. A metà degli anni Sessanta, il testo, benché cominciasse a staccarsi dall'universo del libro, era ancora essenzialmente in rapporto con la carta e la stampa.

Tornando indietro di un'altra decina d'anni, alla fine degli anni Cinquanta, lo schermo si perde in lontananza. Solo un pallido bagliore appena sopra il mio orizzonte mentale indica la "work station" da cui mi sono allontanato. All'università, nessuno ancora pensava seriamente a un Dipartimento di Comunicazioni. Mi ricordo una serata trascorsa con alcuni biologi in un ristorante sulla costa meridionale di Puerto Rico. Questi colleghi, venuti per una conferenza di genetica, parlavano dell'informazione codificata sotto forma di testo nei geni.

Capii quello che volevano dire: le analogie fra sequenze di simboli di un messaggio e variazioni biologiche erano impressionanti. Ma fin dall'inizio c'era in questi discorsi qualcosa di sconcertante per un medievalista. I colleghi parlavano veramente di un testo submicroscopico scritto nel libro della natura? E a chi era rivolto questo fantomatico testo? Mi ci sono voluti anni per capire il senso di disagio mentale causatomi dalla necessità di accettare quella nuova metafora. Era ovvio che quei biologi si servivano del termine 'testo' per indicare una sequenza di caratteri che nessuno aveva scritto, nessuno doveva capire, nessuno aveva il compito di interpretare.

Parlavano di 'leggere' e 'scrivere' come funzioni svolte da oggetti, non da persone.

Riflettendo su queste due prime fermate del mio viaggio a ritroso attraverso i paesaggi di una passata innocenza, sono tentato di fermarmi alla stazione successiva: il mio primo incontro con la possibilità di studiare il linguaggio come codice. Ricordando il mio orizzonte mentale e quello dei miei colleghi alla fine degli anni Quaranta, mi troverei abbastanza lontano dal presente da poter descrivere e analizzare la distanza che separa lo spazio mentale di allora da quello di oggi. Se lo facessi, rivolgerei la mia attenzione soprattutto al modo in cui la nuova concezione del testo influì sulla mentalità comune, piuttosto che sul discorso tecnico o scientifico.

Sarei attratto dall'impatto culturale di simboli sacri, come 'il' computer, e di parole evocative, come 'il' testo. Ma in questo momento voglio solo creare l'atmosfera per una tale ricerca. E intendo farlo risalendo a un passato molto più lontano, a un'epoca in cui una nuova tecnologia ebbe un effetto in qualche modo paragonabile. Illustrando le difficoltà incontrate dallo storico nell'interpretare i cambiamenti prodottisi nella pagina scritta intorno al 1200 dopo Cristo spero di incoraggiare coloro che cercano di comprendere il passato recente. Per illuminare

quella che mi appare come la fine dell'era della cultura libresca voglio esaminarne l'inizio; e per far ciò risalirò, sempre muovendomi all'indietro come un granchio, all'epoca immediatamente precedente la fondazione delle università.

Walter Benjamin ha inventato l'immagine seducente dell'Angelo della Storia. L'Angelo è rivolto verso il passato e resiste al vento del tempo che tende a risospingerlo nel presente. Davanti ai suoi occhi si distendono le rovine del passato. Come granchio io mi muovo nel modo esattamente opposto. Mentre il presente da cui provengo resta fisso davanti a me, le mie certezze scompaiono una dopo l'altra dal paesaggio che attraverso arretrando. All'epoca in cui agli atri romanici succedono i portali gotici, la mia schiena di granchio urta contro una porta, che si apre e mi lascia passare. Varcata questa soglia, mi fermo. E' il tempo che Richard Southern definisce momento cardine del passaggio dal medioevo all'epoca europea o moderna; ma io preferisco descriverlo con l'immagine del volgere di una pagina. Anzi, mi piace immaginare che la porta che ho appena attraversato sia essa stessa una pagina di manoscritto: questo mi permette di continuare nella mia fantasia. Nel chiostro romanico in cui mi trovo, vedo davanti a me la porta che ho attraversato e, accanto ad essa, molte altre pagine di un'epoca precedente. Lontano verso il futuro, attraverso la porta aperta, posso ancora vagamente distinguere un barlume di luce al neon. Mantenendomi con molta disciplina nella posizione del granchio, restando rivolto verso due tipi di 'testo' che ancora appartengono al futuro, comincio a esaminare la pagina di Ugo, che è quella dell'epoca in cui mi trovo. Questa disciplina può aiutarmi a tenere separate le categorie del testo elettronico e di quello della cultura libresca dal testo che sto ora esaminando.

Il libro di Ugo comincia affermando che la lettura è una ricerca, una forma di pellegrinaggio. E' la ricerca di una luce che illumini l'occhio. Mi immagino Ugo seduto nel coro, mentre aspetta pazientemente che l'alba illumini le grandi vetrate della chiesa. Per lui le parole ancora si accendono: ciascuna ha una propria luminosità, come le figure delle miniature dell'epoca dipinte su fondo dorato. La luce dipinta, che avvolge le figure della pittura rinascimentale agli inizi dell'era della stampa, non esiste ancora al tempo di Ugo.

Tommaso d'Aquino, nel tredicesimo secolo, già la prefigura allorché parlava di "lumen formale sub quo", ciò che noi oggi chiameremmo la 'prospettiva di una disciplina'. No, Ugo vuole seminare nei cuori dei suoi allievi parole capaci di autocombustione. Vuole che essi memorizzino tesori. Collocate nel loro giusto contesto, le parole possono costituire la trama della "historia". Ben memorizzate, le parole si illuminano a vicenda tramite le loro analogie di significato.

Ogni creatura sopravvissuta all'ira del Creatore verso un'umanità corrotta dall'arroganza dei giganti ha un suo posto assegnato nell'arca di Noè. Il libro allora può essere visto come un'arca. E il cuore contiene un libro. Il dodicesimo secolo trova innumerevoli modi per ribadire questo punto. Dobbiamo vagliare ciò che lasciamo entrare nel nostro cuore, onde il cuore resti senza macchia. Il cuore dev'essere ammorbidito per assorbire l'inchiostro delle parole di saggezza che vi vengono scritte. I tratti di questa scrittura devono essere indelebili, come segni

tracciati su una pergamena, che il coltellino non riesce a cancellare senza scavare un buco. I colori devono essere applicati a strati sovrapposti e devono essere ben lucidati per farli splendere.

La parola 'arca' indica sia un'imbarcazione sia una cassa. E' un recipiente per contenere oggetti, come le parole. Il libro esteriore è quasi insipido, "*modicum sapita est lectio, nisi glossam sumat ex corde*", se non gli viene data voce, o, in una traduzione altrettanto appropriata, se non riceve la sua 'lingua', dal cuore. Ciò che Ugo raccoglie nel suo viaggio attraverso le righe viene ascoltato dal suo orecchio e assaporato dalla sua bocca. Le sue labbra fanno emergere il suono delle pagine, "*voces paginarum*", come se fossero le corde di una lira. Negli scritti di Ugo la netta distinzione fra parole e cose che alcuni suoi contemporanei cercano di tracciare è ancora molto vaga.

Egli legge oralmente e descrive la sensazione che la lettura gli lascia sulle labbra e sulla lingua come più dolce del miele. Ugo si trova alla fine di una tradizione di lettura mormorata, meditativa, gustativa, auditiva, che ha inizio con i Padri della Chiesa, specialmente con Agostino. Sarebbe un grave errore confondere la memoria coltivata da questa lettura monacale, liturgica, con quella coltivata dalla tradizione classica, dagli insegnanti di retorica romani, che formavano uomini politici e avvocati, insegnando loro a servirsi delle parole in arringhe e dibattiti. Solo comprendendo la contrapposizione fra la memoria medievale e i precetti ciceroniani, si arriva a capire correttamente la fine di questo tipo di memoria intorno al 1200.

Ugo è il primo autore che io conosca il cui sguardo si distende al di là della propria epoca di lettura. Egli distingue tre tipi di lettura: quella per le proprie orecchie, quella per le orecchie di un uditorio e quella fatta contemplando silenziosamente la pagina. Come facesse a leggere in questo terzo modo resta per me un mistero, mentre, mantenendo la postura del granchio, osservo la pagina del secolo seguente che ho attraversato e la confronto con le pagine scritte prima della morte di Ugo nel 1142. La pagina del primo e dell'alto Medioevo non è fatta per essere assorbita in modo puramente visivo.

Richiede una decifrazione cinestetica. Le glosse invadono l'interlinea, le pagine hanno tutte lo stesso aspetto, i paragrafi sono rari, i titoli sono di ben poco aiuto. E' possibile ritrovare il luogo fisico in un particolare libro manoscritto dove ci si ricorda di aver letto una certa frase, ma le tecniche degli scrivani non aiutano quasi per nulla l'orientamento visivo all'interno di un 'testo'. Non posso fare a meno di immaginare che la pagina che Ugo contemplava in silenzio fosse un'arca galleggiante nel suo cuore, anziché un oggetto fisico davanti ai suoi occhi. Sapeva in che stanza entrare, in quale porta trovare lo stipite a cui aveva affisso la frase che cercava.

Tutto questo cambia completamente quando guardo una pagina di cent'anni più giovane. La pagina è diventata il supporto di un testo graficamente articolato. Essa non è più un contenitore di oggetti, n, la spalliera di una vigna da cui pendono grappoli di parole. La pagina ben articolata che ho davanti a me è il prodotto della fusione di una dozzina di innovazioni tecniche. Le sue caratteristiche, che

avrebbero meravigliato Ugo, sono i paragrafi, i rientri, la numerazione delle argomentazioni ("ad primum, ... ad quintum"), lo spazio interlineare libero da glosse. Il luogo del testo a cui una glossa si riferisce è indicato da una stella o da una fogliolina. Il testo principale è scritto in lettere più grandi. Lo scrivano deve avere calcolato accuratamente la porzione di testo da includere in ciascuna pagina, in modo da farci stare anche tutte le note a margine corrispondenti.

L'inchiostro rosso mercurio distingue le citazioni dalle parole dell'autore. La prima pagina del libro contiene un indice che rimanda ai capitoli o perfino ai singoli passi. I titoli e i sottotitoli balzano all'occhio. A volte c'è anche un indice analitico alla fine del libro, che elenca non solo i nomi propri, ma anche le cose, in ordine alfabetico. L'idea di ordinare le cose in base alla prima lettera della parola corrispondente sarebbe sembrata alla generazione di Ugo un'idea balzana. Possiamo capirlo se pensiamo a quanto ci apparirebbe stravagante un'elencazione di mesi, giorni della settimana e numeri in ordine alfabetico. E' difficile renderci conto di quanto nuova fosse l'idea di 'accesso casuale' per una società in cui la lettura era sempre stata un pellegrinaggio, un sentiero serpeggiante da un certo luogo a un altro. Più contemplo l'accostamento di queste due pagine diverse, più vedo chiaramente che a questo punto nasce una nuova realtà visiva: un tessuto verbale, fissato dalla scrittura, che può essere assorbito con uno sguardo. Il testo può ora essere visualizzato, immaginato, concepito come qualcosa che esiste indipendentemente dalla sua incarnazione in un particolare manoscritto.

Nel mio viaggio a ritroso, ho raggiunto il punto in cui il testo è nato. L'idea del testo è paragonabile all'idea dell'alfabeto. Una volta inventato, l'alfabeto era immediatamente una realtà compiuta: una di quelle cose che, appena nate, sono già mature e complete, come la ruota, il giogo o il timone posto sull'asse di un'imbarcazione. Non possono essere migliorate in maniera sostanziale, ma possono venire usate in modi inattesi. Questo è ciò che è accaduto alle lettere dell'alfabeto quando sono diventate il materiale che costituisce il testo visibile. Da quando si è distaccato dalla pagina, il testo è rimasto una metafora potente. E, proprio come le lettere dell'alfabeto sono il materiale con cui allora era stata costruita la nuova entità testo, così oggi il testo è il materiale con cui viene costruito un insieme di concetti completamente nuovi.

Nell'ambito della fisica Max Planck ha riesumato la metafora del mondo come libro e dello scienziato come 'lettore' del libro della natura.

Ha paragonato il fisico a un archeologo che cerca di interpretare le tracce lasciate da una cultura del tutto aliena, che non aveva l'intenzione di rivelare n, di nascondere qualcosa al lettore. E il primo a servirsi della scrittura non più come metafora, ma come analogia esplicativa, è stato un altro fisico, l'ebreo emigrato Erwin Schrödinger. A Dublino, nel 1943, Schrödinger suggerì che il materiale genetico si potesse considerare alla stregua di un testo stabile, i cui mutamenti occasionali potevano essere interpretati come varianti.

Da fisico, nel formulare questo modello biologico Schrödinger aveva completamente scavalcato i confini del suo campo. Ma solo pochi mesi dopo il biologo Avery dimostrò per la prima volta che i genomi possono essere 'inseriti' nei

batteri, quasi come le glosse si inseriscono nel testo di un manoscritto. Ogni individuo al momento della fecondazione poteva ora essere visualizzato come un testo originale.

L'idea di Schrödinger ha influito sul concetto di testo almeno tanto profondamente quanto la rivoluzione delle tecniche di copiatura attorno al 1200. Essa introduce una concezione nuova, quella di una sequenza di 'lettere' che esercita un potere senza provenire da, o rivolgersi a, una mente. A partire da Schrödinger, il 'testo' diviene un programma, privo di senso e di significato, che determina l'organizzazione di un processo.

Il primo a capire le straordinarie implicazioni semantiche di questa ridefinizione del testo come sequenza di comandi priva di autore e non destinata a ricevere un significato dalla lettura è stato Erwin Chargaff. Celebrando il centenario della prima separazione chimica degli 'acidi nucleici' (ottenuto da Miescher nel 1869), Chargaff ha raccontato che, leggendo Schrödinger alla luce degli esperimenti di Avery, egli vide di fronte a sé, «benché oscuramente, molto a grandi linee, una 'grammatica' della biologia». Chargaff capì che, trasformando l'analogia animistica di Schrödinger in modello esplicativo, quattro 'basi', anziché tutta una varietà di 'lettere', erano sufficienti a codificare l'intero campo di variabilità della natura vivente. Ed è stato ancora Chargaff a farmi capire le due conseguenze simboliche del nuovo linguaggio della biologia. In primo luogo, l'incubo dell'alfabetizzazione universale viene ora ancorato alla capacità delle molecole organiche di 'leggersi' a vicenda. In secondo luogo, il progresso significa, d'ora innanzi, la riprogrammazione del libro della natura da parte dell'uomo.

Con questo commento, il granchio ha spiccato un salto attraverso la porta aperta che separa le pagine romaniche da quelle gotiche ed è di nuovo atterrato di fronte al computer.

L'ALFABETIZZAZIONE INFORMATICA E IL SOGNO CIBERNETICO

(Intervento alla Seconda conferenza nazionale 'Science, Technology and Society' organizzato da 'Science through Science, Technology and Society', progetto della Pennsylvania State University, sul tema "L'alfabetizzazione tecnologica"

Washington D.C., febbraio 1987)

L'alfabetizzazione tecnologica è stata messa in agenda, per il secondo anno, in questa riunione di educatori, ingegneri e scienziati. Il tema dell'anno è 'tecnologia e immaginazione'. Sebbene quest'ultima sia attiva giorno e notte, mi limiterò a parlare dell'immaginazione che è all'opera durante il giorno, quando la gente è immersa nella luce al neon. Farò riferimento solo indirettamente alla mini-competenza relativa a tastiere, interruttori e grafici, che ci fa sentire tutti un po' maldestri. Per utile che sia, vedo questo tipo di pseudoalfabetizzazione fondamentalmente come una condizione per conservare il senso dello humor in un mondo programmato. Parlerò della macchina e della sua logica cibernetica solo nella misura in cui esse inducono uno stato mentale di torpore. Ciò che mi preme è come mantenersi svegli nell'età dei computer.

E' utile distinguere tre forme mediante le quali una tecnica ha effetti sulla condizione umana. I mezzi tecnici possono essere strumenti nelle mani di un ingegnere che affronta un compito e a questo scopo seleziona, perfeziona e applica un utensile. Vi è poi una seconda modalità, potendo gli strumenti modificare le relazioni sociali: una società basata sul telefono dà origine a qualcosa di nuovo, tuttora chiamato 'confidenza', che riguarda persone a cui ci si rivolge senza vederne il volto. Infine, tutti gli strumenti in quanto tali tendono a essere delle potenti metafore che esercitano un influsso sulla mente. Ciò vale sia nel caso dell'orologio, del motore o della macchina, sia per la pagina coperta da segni alfabetici, sia per una serie di "bits". Oggi non intendo occuparmi dei primi due effetti degli strumenti, cioè del loro uso tecnico e della ricaduta di questo sulla struttura sociale. Mi interessa invece concentrare l'attenzione sulla cibernetica come metafora dominante, ossia parlare del computer come dispositivo che può intorpidire la mente.

Prima di entrare nel merito della questione, desidero chiarire un altro punto essenziale: non sto parlando della potenza minacciosa del computer in termini generali e universali. Non tratto delle conseguenze del computer-come-metafora sui ragazzi giapponesi che studiano gli ideogrammi "cangi" tre ore il giorno per undici anni.

Intendo orientare la nostra discussione sul fenomeno dell'adattamento reciproco

tra la metafora cibernetica e un particolare stato mentale: lo spazio mentale occidentale, tipicamente europeo, che per un migliaio di anni è stato plasmato dall'alfabeto e dal testo alfabetico come metafora dominante. Suggerisco questa delimitazione dell'argomento per tre motivi: innanzi tutto perché dello spazio mentale suddetto conosco principalmente la storia; in secondo luogo, perché sto studiando la funzione delle notazioni alfabetiche come generatrici di assiomi post-medievali specificatamente europei, non ancora sottoposti a indagine critica; infine, perché vorrei invitarvi a discutere con me l'impatto del computer-come-metafora non in quanto fenomeno sociologico ma letterario e storico.

La scienza classica è stata creata da persone che registravano per iscritto il suono delle parole con cui discutevano della natura. Non fu creata dai Cinesi che, per millenni, hanno tradotto graficamente delle astrazioni non sonore. Gli scienziati naturali, fino a tempi recenti, sono stati anzitutto uomini di lettere. La scienza moderna è quindi un prodotto della mente alfabetizzata, nel senso in cui l'espressione è utilizzata da Millman Parry o Walter Ong. Entro questo spazio mentale la macchina di Turing appare come una singolarità nell'anno cruciale 1932-1933. Suggerisco di esplorare come la metafora cibernetica proposta da Norbert Wiener abbia condizionato la topologia della mente alfabetizzata. Desidero descrivere, per contrasto con la percezione caratteristica della mente alfabetizzata, il modo 'decorporizzato' di percezione che corrisponde allo stato mentale intorpidito dal computer.

Maurice Berman ha coniato un'espressione eccellente per questo modo di concepire e comunicare tipico della gente immersa nella metafora cibernetica: egli chiama tale stato «il sogno cibernetico». Molti di voi conosceranno Berman per la sua opera "The Reenchantment of the World" (Il mondo nuovamente incantato) edita nel 1981. Attualmente sta lavorando a un nuovo libro sull'esperienza storica della corporeità, del quale fornisce interessanti anticipazioni un suo articolo pubblicato nel 'Journal of Humanistic Psychology'.

Berman constata il venir meno di quelle certezze implicite da cui era stata plasmata la mentalità classica dell'uomo di lettere. Egli richiama l'attenzione sui molteplici tentativi volti a legittimare forme di consapevolezza e di osservazione alternative. La maggior parte dei protagonisti di tali sforzi si colloca sotto l'ombrello New Age, e molti di loro hanno in comune il fatto di incoraggiare i seguaci ad abbandonarsi al sogno cibernetico.

Berman giunge a questa conclusione nel suo articolo dopo aver esaminato una serie di autori nordamericani che recentemente hanno suscitato l'interesse di un vasto pubblico e che si propongono come scienziati 'dis-incantati'. Egli riconosce l'enorme differenza di linguaggio, logica e stile tra Douglas Hofstadter, Fritjof Capra e Ken Wilber, tra Jeremy Rifkin e Rupert Sheldrake; illustra con abilità i loro termini prediletti: paradigmi olografici, campi morfogenetici, tempo reale, ordine implicato; e argomenta in modo convincente che tutti costoro cadono nella medesima trappola in cui rimase prigioniero lo stesso Bateson quando, negli ultimi anni della sua vita, ridusse il corpo a mera componente di un processo mentale monista.

In un momento determinato, questi autori sostengono di offrire un approccio epistemologico alla realtà alternativo alla coscienza meccanicista, empirista, avalutativa che a loro parere connota la 'scienza corrente' o 'l'establishment scientifico'. Secondo Bermané tuttavia, essi non fanno nulla di ciò. Ognuno di loro, sebbene con parole differenti, collega un diverso insieme di concetti connessi con la teoria dell'informazione e crea pertanto un sistema di riferimento puramente formale, astratto, decorporizzato, che viene identificato con ciò che accade nella propria mente. Questa condizione mentale, per Bermané si può adeguatamente definire come 'sogno cibernetico': essa colloca la mente in uno stato adattabile a qualsiasi situazione.

Berman ritiene che il sogno cibernetico conduca alla sua più matura espressione la logica della scienza meccanicista degli ultimi trecento anni. Io direi, piuttosto, che esso rappresenta una 'singolarità', nel senso in cui lo è un buco nero nello spazio-tempo.

Berman racconta di un'amica di nome Susan. La storia mi ha colpito a tal punto che non posso fare a meno di rifletterci sopra. Susan insegna in una scuola superiore nel nord della Florida. Molti suoi studenti possiedono un personal computer. Quando Susan assegna una relazione, essi corrono verso le loro macchine: le alimentano con le parole-chiave fornite dall'insegnante, recuperano materiali da banchedati, li collegano e li presentano come proprio compito. Un pomeriggio Frank, uno di questi studenti, si intrattenne con Susan al termine della lezione. Il compito della settimana verteva sulla siccità e la fame nel Sub-Sahara. Frank voleva mostrarle altri suoi stampati.

Susané a un certo punto, lo interrompe: «Frank, dimmi, che cosa provi per tutto questo?» Frank rimase a fissarla per un attimo, quindi rispose: «Non capisco che cosa vuoi dire». In questa circostanza l'abisso tra Susan e Frank diventa manifesto: Michel Foucault avrebbe parlato di 'frattura epistemica'. Consentitemi di abbozzare i profili mentali dell'una e dell'altro.

Per Susan un discorso è qualcosa che si pronuncia; dietro a ogni espressione c'è qualcuno che dà significato a ciò che dice. Susané inoltre, non può attribuire alcun significato senza sentire come esso si incarna. Quando compita «fame senza rimedio», percepisce qualcosa che non sente allorché esegue l'operazione «3 + 3». Le parole che costituiscono una frase le appaiono pertanto come le passerelle di un ponte proteso verso i sentimenti dell'altro.

Per Frank, le parole sono unità d'informazione che egli imbastisce per convertirle in un messaggio. Ciò che conta ai suoi occhi è la loro consistenza oggettiva e la loro precisione denotativa, non le loro connotazioni soggettive. Frank opera con nozioni astratte e programma l'uso di dati. La sua percezione è segregata nella sua testa; egli controlla ridondanze e rumore. I sentimenti e i significati susciterebbero ansietà e timore, nonché ondate emotive, perciò preferisce mantenerli di basso profilo e conservare la propria freddezza. La macchina che compone i testi è il modello che plasma il suo modo di percezione. Egli concepisce i suoi sensi come 'precettori' e il suo io come 'propriocettore'.

Considerata come 'tipo ideale' Susan è, dal punto di vista delle modalità di

percezione, un io corporizzato. Le sue parole sorgono da una massa di carne e sangue, dalla selva dei sentimenti e significati che avvolgono tutto ciò che dice. E' insegnante perché ha disciplinato i significati e i sentimenti senza disprezzarli. Con tanti sforzi ha addestrato i suoi Cartesio e Pascal interiori a vigiliarsi reciprocamente: a equilibrare la mente e il corpo, lo spirito e la carne, la logica e il sentimento.

Frank in questo momento rappresenta ai miei occhi l'emblema dello stato percettivo opposto. Si è svincolato dal pantano dei sentimenti, ha imparato a scrollarsi di dosso la densa atmosfera emotiva, a lasciarla dietro di sé e ad operare in uno spazio vuoto, senza gravità. Si è però aggrappato al computer ed è rimasto prigioniero nella rete del pensiero operativo. La formula di Turing ha suscitato in lui il sogno cibernetico. Può sorvolare il Sahel, vedere la Terra inaridita e i cammelli moribondi, registrare la crescente disperazione e rabbia. La sua mente è una macchina fotografica che non altera i segnali che le giungono. Vuole che Susan dia un voto alle inquadrature che egli ha ordinato in un 'testo'.

Susan e Frank sono entrambi persone. Sono responsabili dello stato mentale in cui si trovano. Susan può scegliere la sua via tra il sentimentalismo romantico e la lucidità critica, tra l'opzione indifferente o sensibile alle connotazioni, può scegliere la genealogia tradizionale degli autori ai quali intende far corrispondere le sue metafore. Quando parla, utilizza parole che sono state scritte; pensare è per lei una specie di espressione silenziosa delle cose. Questo riferimento costante all'alfabeto la distingue dal pre-alfabetizzato, ma in maniera molto diversa rispetto a Frank.

Quest'ultimo è a sua volta responsabile delle sue azioni. Può utilizzare la metafora cibernetica per ciò che fa, allorché si esprime come uno strumento analitico a cui sfugge più di quanto modelli. Può usarla ironicamente: come Fromm quando parla di sondaggio psichico.

Frank può servirsi dell'espressione "shit iné shit out" (1). Ma allo stesso tempo può diventare indifferente, permettendo che quest'unica metafora divori tutte le altre, e approdare, infine, a quello stato che Berman chiama 'sogno cibernetico'.

Quando le due matrici mentali si affrontano, possono cristallizzarsi in ideologie. Conosco alcuni come Susan per i quali l'alfabetizzazione si è trasformata in un'ideologia anticibernetica. Reagiscono a ogni accenno ai computer come i fondamentalisti reagiscono nei confronti del comunismo. Per questi fondamentalisti anticomputer un'escursione a Computerlandia e un po' di divertimento con i comandi sono un ingrediente necessario per conservare il senno in quest'epoca. Quelli tra voi che si occupano di alfabetizzazione informatica a volte dimenticano la sua importanza come mezzo per esorcizzare l'incanto paralizzante che il computer può provocare. Tuttavia conosco molti come Frank che, vittime di questo sortilegio, si sono trasformati in zombi, un pericolo che Maurice Merleau-Ponty aveva previsto circa trent'anni fa. Disse allora, lo cito, che «nell'ideologia cibernetica... le creazioni umane vengono fatte derivare da un processo naturale d'informazione, a sua volta concepito sul modello delle macchine umane» (2). Entro questa matrice mentale la scienza sogna finendo per «costruire (l'uomo e la storia) a partire da qualche indice astratto», e per coloro che sono

immersi in questo sogno «l'uomo diviene sul serio il "manipolandum" che pensa di essere».

Quando in precedenza descrissi Susan e Frank l'uno opposto all'altro, separati da una rottura epistemica, evitai di dire che si trovavano 'faccia a faccia'. Per usare le parole di Merleau-Ponty, il corpo di Susan è il «terreno del mondo sensibile» che emerge in tutte «le mie parole e le mie azioni», mentre il corpo di Frank è l'artificio senza volto della «macchina dell'informazione». I due non possono stare 'faccia a faccia', e per 'stare in interfaccia' Frank dovrebbe rivolgersi a qualcuno che appartenga alla sua categoria.

Quando penso alla luce vitrea che lo schermo proietta negli occhi del suo utente, le mie viscere si ribellano se qualcuno afferma che occhi e schermo sono gli uni 'di fronte' all'altro. Un verbo atto a descrivere tale situazione non era ancora stato coniato nel 1959, quando Merleau-Ponty scriveva.

L'espressione «stare in interfaccia» fu creata dieci anni più tardi da McLuhan e nell'arco di un anno divenne d'uso comune in psicologia, ingegneria, fotografia e linguistica. La mia speranza è che Susan sia un'amica intenta a ricercare il volto di Frank. Forse Susan vede proprio in questa ricerca la sua vocazione.

NOTE

(1) L'espressione «se metti cacca nel computer non ottieni altro che cacca» allude in modo colorito alla relazione che sussiste tra "input" e "output" informatico. (N.d.t.)

(2) Per questa e le successive citazioni da "L'occhio e lo spirito" di Merleau-Ponty ci siamo attenuti alla traduzione di A. Sordini in M.

Merleau-Ponty "Il corpo vissuto", a cura di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano, 1979, pagina 204 e seguenti. (N.d.t.)

QUARTA PARTE

DODICI ANNI DOPO "NEMESI MEDICA"

*(Intervento su "Salute e guarigione in America"
Pennsylvania State University, gennaio 1985)*

Dodici anni fa scrissi "Nemesi medica". Il libro cominciava con la seguente affermazione: "La corporazione medica è diventata una grande minaccia per la salute". Ascoltandola oggi reagirei chiedendomi: "E allora?". Nutro il sospetto che attualmente il principale fattore patogeno sia il perseguimento di un ideale salutistico. Ed è ancora più importante sapere che questo tentativo ha una storia.

Come questione pubblica, tale atteggiamento appare per la prima volta con l'emergere dello stato nazionale. In esso la gente venne a costituire una risorsa, una 'popolazione'. La salute diventò una norma qualitativa anzitutto per gli eserciti, poi, nel corso del diciannovesimo secolo, per i lavoratori, più tardi per le madri.

In Prussia e in Francia la polizia medica era incaricata di vigilare sull'applicazione di questa norma. Ma la ricerca della salute fu anche intesa come un diritto personale, la realizzazione fisica del diritto jeffersoniano al perseguimento della felicità.

Il sogno valetudinario di una laboriosa senescenza, insieme con la domanda economica di lavoratori efficienti e di fertili riproduttori, si fusero nell'idea di salute. Ciò che inizialmente si era presentato come un dovere e un diritto, finì per trasformarsi in un bisogno perentorio. Oggi collocherei proprio la fenomenologia storica di questo nuovo bisogno al centro dell'indagine. Per molti nostri contemporanei, la ricerca della salute è ormai diventata consustanziale all'esperienza dei loro corpi.

Da quando scrissi "Nemesi medica" è cambiato il carattere simbolico delle cure per la salute. Attualmente gli americani spendono più denaro per i professionisti della salute che per il cibo e la casa. Siamo di fronte a un significativo paradosso: la medicina, la psicologia, le condizioni ambientali e gli ordinamenti sociali influiscono sempre di più sul modo di pensare e sentire della gente, mentre i

concetti e le teorie a cui i professionisti fanno appello vengono messi pubblicamente in discussione. Come conseguenza, le somme versate per programmi di benessere olistico di ogni genere sono aumentate più rapidamente delle spese mediche.

L'ideale salutistico fa la sua comparsa fra le righe di ogni annuncio pubblicitario e ispira le immagini di tutti i mass-media.

Gli stanziamenti di fondi per la sicurezza, l'ecologia, l'applicazione delle leggi, l'educazione e la protezione civile vengono approvati solo se possono essere messi in relazione a interventi di difesa globale della salute. L'importanza relativa dell'istituzione medica entro il settore sanitario appare perciò ridimensionata. Una curiosa mescolanza di pratiche di autoterapia, ostinate e meticolose, unita a un entusiasmo ingenuo per le tecnologie sofisticate, rende ancora più frustranti gli sforzi e le attenzioni personali dei medici. Ho la netta impressione che l'odierno contributo della medicina sia un fattore di second'ordine nel perseguimento patogeno dell'ideale salutistico.

In "Nemesi medica" ho cercato di esaminare lo spettro degli effetti indotti da agenti di natura medica. Con intenzione retorica, ho definito tali effetti 'iatrogeni'. Volevo richiamare l'attenzione del pubblico sull'efficacia dell'intervento medico alla fine degli anni Cinquanta e negli anni Sessanta. La mia conclusione rasentava l'ovvio: solo una piccola percentuale delle guarigioni, del lenimento del dolore, delle riabilitazioni, del conforto morale e della prevenzione era attribuibile a iatrogenesi. Molti di questi risultati si verificano senza, o malgrado, l'intervento medico. Inoltre, la stessa iatrogenesi della malattia è comparabile in importanza con la iatrogenesi del benessere. Ciò che sembrava shockante allora, adesso è un luogo comune. Negli USA il ministro della sanità, nelle sue previsioni per il 1986, stima tra 80000 e 100000 i pazienti che saranno seriamente danneggiati dall'ospedalizzazione.

Tuttavia, questa sorta di danno accidentale arrecato agli individui era marginale rispetto all'argomento centrale del mio libro. Allora intendevo far luce sugli effetti istituzionali, sociali e culturali del sistema medico. Al centro della mia analisi stava la riconfigurazione iatrogena del dolore, della malattia, dell'infermità e della morte, così come questi fenomeni sono esperiti dal soggetto. Le limitazioni culturali e l'impatto simbolico connessi a queste esperienze, in quanto mediati dalla medicina, erano l'oggetto del mio interesse. Non sono scontento di quanto ho pubblicato, ma mi spiace di non aver individuato un effetto simbolico iatrogeno ancor più profondo: la iatrogenesi del corpo stesso. Mi sfuggì fino a che punto, attorno alla metà del secolo, l'esperienza dei nostri corpi e dei nostri Io fosse divenuta il risultato di attenzioni e concetti medici.

Non riconobbi che, oltre alla percezione della malattia, dell'invalidità, del dolore e della morte, la stessa rappresentazione mentale del corpo era diventata iatrogena. Perciò la mia analisi fu carente sotto due aspetti: non chiarificai la "gestalt" storica della percezione del corpo tipica di quel periodo, né il ruolo svolto dalla medicina nel configurare tale "gestalt". E poiché non ero consapevole della natura iatrogena del corpo vissuto, non esplorai la sua metamorfosi: l'apparire di

una rappresentazione mentale del corpo congruente a uno stile di vita "high-tech", post-professionale. Per guadagnare una prospettiva su questa metamorfosi contemporanea, la storia del corpo è diventata per me una condizione importante dello studio delle forme di vita negli anni Ottanta.

Sono giunto alla storia del corpo attraverso l'insegnamento della storia medievale. Nei miei corsi sul dodicesimo secolo ho focalizzato l'attenzione sull'emergenza di talune idee, temi e concetti che non hanno un equivalente nell'antichità, ma che nella nostra epoca sono vissuti come certezze. Una di queste è ciò che chiamiamo l'Io. "A circa settanta centimetri dal mio naso / sta la frontiera della mia persona" scrive W. H. Auden in una delle sue poesie. Se qualcuno non è sicuro di questa distinzione tra se stesso e gli altri, non può sentirsi a proprio agio nella società occidentale. E' opinione condivisa che questo senso dell'Io faccia la sua comparsa in Europa al tempo delle crociate e delle cattedrali, del contado e dei comuni; ben note sono anche le forme che la coscienza dell'Io ha assunto successivamente, nonché gli elementi di contrasto che rivela rispetto a differenti culture.

Si è prestata invece scarsa attenzione al fatto che l'Io occidentale venga esperito come 'carne e sangue', che la nascita della consapevolezza dell'Io abbia reso possibile in Europa una serie di esperienze affatto peculiari. In collaborazione con un collega che ha studiato la percezione del corpo agli inizi del diciottesimo secolo, ho cominciato a elaborare i concetti necessari per una fenomenologia storica del corpo. E in breve tempo ho potuto conoscere altri ricercatori che affrontano le stesse questioni in diversi periodi e contesti. Nella misura in cui la storia del corpo prende forma, possiamo giungere a comprendere come ogni momento storico si incarni in un corpo specifico di quell'epoca. Solo ora iniziamo a decifrare l'insieme dell'esperienza soggettiva come incarnazione peculiare dell'"ethos" di un'età. Attraverso questi studi ho imparato a vedere il corpo occidentale come incarnazione progressiva dell'Io.

Il mio incontro con la storia del corpo è avvenuto allorché ricercavo un elemento comune che potesse aiutarmi a interpretare i mutamenti disparati verificatisi durante la transizione dalla visione romanica del mondo a quella gotica. Tentavo di spiegare come l'"odore di santità" fosse potuto scomparire tra il 1100 e il 1180; come, per contro, da un certo momento in poi, la semplice vista delle reliquie potesse procurare guarigioni; le circostanze in base alle quali i corpi delle povere anime assumevano le loro sembianze nel purgatorio. Perché le figure zoomorfe che popolavano gli interni delle chiese romaniche si trasformarono in gargolle, appollaiate all'esterno delle cattedrali gotiche, pronte a prendere il volo? Come mai la figura di Cristo con le braccia aperte e la veste regale divenne, attorno al 1200, quella di un corpo denudato e martirizzato, appeso a una croce? Come spiegare il fatto che san Bernardo, nella sua croce di formazione spirituale degli abati dei numerosi monasteri riformati secondo la regola cistercense, li esortasse a nutrire i giovani monaci con il puro latte di Cristo? E, in aggiunta a ciò, ma più importante per le sue enormi conseguenze sociali, ho cominciato a comprendere il contesto in cui si è sviluppata la moderna idea del sesso e del matrimonio: uomini e

donne erano dotati di corpi 'umani' che ogni Io poteva dare all'altro. I legami di parentela così creati tra le rispettive famiglie non erano più basati sulla volontà degli anziani, ma su un contratto legale tra individui che si scambiano dei diritti sopra i propri corpi.

Mi sono accorto che esisteva allora una precisa consapevolezza del corpo come "locus" primario dell'esperienza. Questo corpo, specifico di un periodo, sebbene soggetto a profonde trasformazioni, talvolta in intervalli relativamente brevi, era simile, ma senza dubbio distante, rispetto al corpo dipinto, scolpito e descritto. L'intuizione e la comprensione di ciò mi hanno suggerito il genere di critica necessario per "Nemesi medica". Al centro del mio ragionamento avevo collocato l'arte di vivere, la capacità e la volontà, culturalmente definite, di vivere il proprio tempo, ovvero di sopportare o di soffrire e di godere la propria epoca. Come filosofo ero interessato a promuovere e proteggere quest'arte e le sue tradizioni in un periodo di medicalizzazione intensiva della vita quotidiana. Ho cercato di dimostrare che l'arte di vivere ha un lato luminoso e uno oscuro: si può parlare di arte del gioire e di arte del soffrire. Su questo punto fui criticato da alcuni che ponevano in discussione i presupposti sulla base dei quali avevo ridefinito in modo soggettivo il concetto di cultura. Poiché avevo sottolineato gli aspetti positivi di una cultura che è a un tempo modello e prodotto dell'arte del soffrire, i miei critici sostennero che parlavo come un romantico masochista o come un predicatore desideroso di reprimere ogni aspettativa di progresso. Viceversa, altri plaudirono al mio tentativo di radicare il concetto di cultura nel tessuto di senso della sofferenza personale.

La storia del corpo, comunque, mi ha reso consapevole del limite effettivo della mia analisi. Godimento e sofferenza sono concetti astratti. Essi designano forme opposte di incarnazione culturale delle sensazioni. Il godimento si riferisce all'incarnazione culturale del piacere; la sofferenza alla topologia della frustrazione, della depressione, dell'angoscia o del dolore. Fino a poco tempo prima avevo considerato il corpo come un dato naturale, esterno al dominio dello storico. Non avevo ancora compreso la differenza, che può essere grande, tra il corpo vissuto e altri oggetti meno effimeri che lo storico deve esaminare in relazione al loro uso e significato. La sorpresa suscitata dal fatto di non trovare un corpo come il mio nel dodicesimo secolo mi ha condotto a riconoscere nel 'corpo' iatrogeno degli anni Sessanta il risultato di una costruzione sociale, avvenuta nell'arco di una sola generazione.

Sono convinto che il sistema medico non potrebbe 'generare' un corpo, anche se si prendesse cura di qualcuno dal concepimento fino alla morte cerebrale. In ogni epoca i corpi esistono solo entro un contesto. Essi costituiscono l'equivalente sentito di un'età, per quanto quest'ultima possa essere esperita da un gruppo particolare. In quasi tutti i periodi, le donne sembrano possedere tipi di corpi differenti da quelli degli uomini, i servi da quelli dei loro signori. I primi riparatori dei nuovi mulini a vento che apparvero nel tredicesimo secolo, i meccanici itineranti, venivano evitati in egual misura dalla popolazione urbana e rurale, a motivo della loro inusuale sensibilità tattile.

Nella sociogenesi dei nostri corpi, i trasporti giocano un ruolo altrettanto importante della medicina. Corpi che richiedessero 'spedizioni' quotidiane erano impensabili alcune generazioni or sono. Noi diciamo che "andiamo da qualche parte" quando guidiamo o voliamo. I manuali di ingegneria parlano di "autotrasporto" quando usiamo i nostri piedi anziché l'ascensore. Riteniamo di avere diritto a stampelle "high-tech", mentre ci sentiamo defraudati se dobbiamo ripiegare sull'uso dei nostri piedi. Posso comprendere il corpo degli americani all'epoca della guerra in Vietnam come qualcosa che appartiene alla specie dell'"Homo transportandus", e caricaturizzarlo con l'immagine del consumatore di valium terrorizzato dal cancro. Ma, in seguito ai miei studi, penso che i termini più appropriati a descrivere la nostra situazione siano quelli che fanno esplicito riferimento alla transizione ora in atto: la dissoluzione del corpo iatrogeno in uno adattato da e per l'alta tecnologia. Scegliendo l'aggettivo 'iatrogeno', volevo richiamare l'attenzione sulla particolare relazione stabilitasi tra l'istituzione medica e la percezione del corpo. Una relazione che oggi si sta dissolvendo davanti ai miei occhi, mentre qualcosa di diverso sta prendendo forma.

Attorno alla metà di questo secolo, l'apparato medico è giunto a esercitare un influsso senza precedenti sulla costruzione sociale dei corpi. I designer facevano riferimento alle norme mediche nel creare nuovi mobili o auto; le scuole e i media inondavano l'immaginazione con fantasie mediche e/o psichiatriche; le strutture dei sistemi di assistenza e sicurezza sociale addestravano chiunque al ruolo di paziente. Abbiamo così sperimentato un momento storico particolare nel quale un'istituzione, la medicina, si è protesa verso il monopolio della costruzione sociale della realtà corporea.

Di solito la genesi del vissuto corporeo non è attribuibile a un solo agente istituzionale. Quando la peste colpì Firenze, nel 1622-1623, non fu predisposto alcun 'sistema di difesa della salute'. Nel suo pregevole studio, Giulia Calvi descrive come l'intera città reagì alla sfida posta dal flagello. Barbieri e cerusici, insieme con fabbricanti di candele e venditori di sali aromatici, magistrati e becchini, cappellani dei santuari per i casi disperati e commercianti d'incenso, ognuno diede la propria particolare risposta all'epidemia. Ogni gilda fu mobilitata in modo tale da diventare un 'anticorpo' rispetto alla calamità. La carne di ogni fiorentino, uomo o donna, angosciato o contagiato, veniva trattenuta, interpretata e riflessa da specchi differenti.

Nessun corpo professionale poteva catturare in un unico specchio la carne sofferente. Nessun 'potere' era autorizzato a istituire il corpo vissuto in quanto tale. L'offerta d'appalto avanzata dalla medicina, verso la metà del ventesimo secolo, per esercitare un monopolio del genere, è stata senz'altro priva di precedenti, anche se, di fatto, ha avuto breve durata.

Credo che l'istituzione medica abbia accantonato questa pretesa negli ultimi dieci anni. Il potere professionale sulla definizione della realtà, dopo aver raggiunto il suo apogeo, è ora in declino.

In questo momento un confuso intreccio di "high-tech" e di erboristeria, di bioingegneria e di pratica autonoma determina il nostro modo di esperire la realtà,

inclusa quella del corpo. Venti anni fa era normale riferirsi al 'corpo che possiedo' come al 'mio corpo'. Sappiamo che, nel linguaggio ordinario, questo riferimento alla proprietà è post-cartesiano. Esso è apparso per la prima volta in tutte le lingue europee con il diffondersi dell'INDIVIDUALISMO POSSESSIVO, un fenomeno ben descritto da C. B.

Macpherson. Oggi invece incontro frequentemente giovani che sorridono se qualcuno non si 'identifica' con il proprio corpo: costoro parlano del corpo che essi 'sono' ma, paradossalmente, si riferiscono a questo come al 'mio sistema'.

Durante gli anni Sessanta la professione medica aveva assunto un'importanza preminente nel determinare ciò che il corpo era e come avrebbe dovuto 'sentire'. Negli anni Settanta essa ha cominciato a condividere con altri agenti istituzionali il potere di oggettivare le persone. Dallo sforzo di oggettivare la gente come corpi o psiche è sorto un nuovo modello, che genera persone le quali si oggettivano da sé e si concepiscono come 'produttori' dei propri corpi. Non si tratta, per ora, che della componente di una nuova matrice epistemologica in fase di formazione. Può essere di un genere tale da produrre persone che si percepiscono come collaboratori di un complesso programma di computer e come parti del suo testo. Di fronte a ciò, nulla mi sembra più importante, oggi, di una chiara distinzione tra la moda corrente del culturismo ("body building") e l'arte tradizionale di incarnare ("embodying") una cultura.

LA VITA UMANA COME NUOVO FETICCIO

(Discorso tenuto a un 'incontro di pianificazione' della Chiesa Evangelica Luterana d'America.

Chicago, 29 marzo 1989)

Signore e signori, la Chiesa Evangelica Luterana d'America è sorta, mi avete detto, il primo gennaio 1988 dalla fusione di tre chiese preesistenti. Con 5,6 milioni di membri, è la quarta Chiesa cristiana negli Stati Uniti. Questa Chiesa e il suo vescovo hanno convocato una conferenza, che avete chiamato 'incontro di pianificazione'. Insieme a una mezza dozzina di altri relatori esterni, io sono stato invitato a commentare il contesto in cui la nuova Chiesa deve svolgere la sua missione.

Mi è stato chiesto di parlare di 'risorse e istituzioni'.

Accoglierò questa sfida invitandovi a riflettere su una caratteristica delle istituzioni del ventesimo secolo: la loro capacità di generare entità, considerate come bisogni fondamentali, le quali a loro volta definiscono delle risorse percepite come scarse. Per illustrare il mio argomento, vi propongo di esaminare il rapporto istituzionale della Chiesa con una nuova entità detta 'vita', un'entità chiamata anche "'una" vita', 'vite americane', 'vita umana sulla terra' e, da parte di alcuni, 'Gaia, la vita della biosfera'. Queste parole oggi ricorrono frequentemente nelle discussioni pubbliche e indicano un nuovo costrutto, un'entità di cui nessuno osa sbarazzarsi.

Dell'entità-vita, soggetto di questo nuovo tipo di discorso, si parla come di una cosa preziosa, minacciata, scarsa. Essa viene presentata inoltre come una cosa che può essere gestita da parte delle istituzioni, una cosa che richiede la formazione di sempre nuovi specialisti: scienziati, terapisti, assistenti sociali.

Varie Chiese cristiane si attribuiscono particolari responsabilità come custodi della 'vita' o come specialisti nella sua definizione. D'altro canto, la 'vita sulla terra' ha un ruolo cruciale nella nuova mitologia e filosofia delle scienze ecologiche, che vedono in essa la suprema risorsa da proteggere.

La 'vita' è un eccellente esempio di postulato utile all'espansione di quel controllo istituzionale sulle risorse che, restando non esaminato, ha assunto le caratteristiche di un fatto scontato.

Per sostenere la mia tesi, presenterò cinque osservazioni storiche, dando a ciascuna di esse la forma di un'affermazione sintetica. Questa organizzazione del discorso in unità concettuali, che potrebbero essere argomento di lezioni o seminari, può facilitarvi la discussione che mi avete invitato a stimolare. Essa suggerisce anche un possibile programma di ricerche storiche e teologiche. La Chiesa Luterana, che svolge un ruolo guida nel campo degli studi biblici, potrebbe

essere l'avanguardia nell'esplorare il rapporto fra il concetto di vita nella "Bibbia" e l'uso contemporaneo del termine.

Philip Hefner mi ha chiesto un discorso forte, capace di evocare una risposta teologica e una discussione di temi concreti. Perciò comincerò affermando una tesi: "la 'vita umana' è un costrutto sociale recente, una cosa che oggi diamo tanto per scontata da non osare metterla seriamente in discussione. Propongo che la Chiesa esorcizzi ogni riferimento al nuovo sostantivo 'vita' dal proprio discorso".

La vita è un referente essenziale nel discorso ecologico, medico, legale, politico ed etico contemporaneo. Coloro che se ne servono dimenticano sistematicamente che tale concetto ha una storia: è una nozione occidentale, in ultima analisi il prodotto di una perversione del messaggio cristiano. Ed è anche un concetto molto attuale, con connotazioni confuse che impediscono alla parola di significare qualcosa di preciso. Pensare in termini di 'vita umana' e di "'una" vita' denota vagamente qualcosa di estremamente importante e tende a cancellare tutti i limiti che il rispetto umano e il buon senso hanno finora imposto alla tutela professionale.

Nel loro uso corrente, le parole 'vita' e "'una" vita' alimentano l'idolo più potente che la Chiesa abbia dovuto affrontare nel corso della sua storia. Più dell'ideologia dell'impero o del feudalesimo, più del nazionalismo o del progresso, più della gnosi o dell'illuminismo, l'accettazione di una nozione sostanziale di vita come realtà minaccia di corrompere la fede cristiana. Il mio timore è questo: che le Chiese, mancando di salde radici nel linguaggio biblico, impegnino il potere mitopoietico che posseggono come istituzioni del tardo ventesimo secolo a sostenere, consacrare e santificare l'astratta nozione laica di 'vita'. Coinvolgendosi in questa impresa profondamente 'religiosa' e altrettanto non-cristiana, le Chiese permettono a questa entità spettrale di soppiantare gradualmente il concetto di 'persona', in cui l'umanesimo dell'individualismo occidentale è radicato. "'Una" vita' può essere gestita, migliorata e valutata in termini di risorse disponibili secondo modalità impensabili quando parliamo di "'una" persona'.

Paralisi del linguaggio in un mondo pianificato

L'idea di "management" (l'insieme delle attività di pianificazione e controllo di un sistema e delle sue risorse) è a mio avviso un tema cruciale nell'incontro della Chiesa con il mondo. E' proprio mediante il "management" che vengono plasmate e confermate quelle certezze intorno alle quali la nostra società della fine del ventesimo secolo è organizzata. Voglio richiamare la vostra attenzione sui pericoli, piuttosto che sulle possibilità, di una collaborazione della Chiesa con altre istituzioni nello sponsorizzare queste realtà.

La difficoltà di parlarvi di questo tema risulta evidente in ogni frase della corrispondenza relativa a questa conferenza che ho ricevuto nel corso degli ultimi sette mesi. Permettetemi di darvene un'illustrazione caricaturale. Nel primo paragrafo della prima lettera, parlate di una Chiesa sorta non il giorno di Pentecoste, ma l'1 gennaio. Informate il lettore che questa Chiesa trae origine non dalla volontà di Dio, ma dalla fusione di tre istituzioni preesistenti. Questa Chiesa ha un vescovo, ma accanto a lui vi è un consiglio esecutivo, un comitato per la pianificazione delle attività. Con un'innocenza toccante, le istituzioni ecclesiastiche degli anni Ottanta si presentano in termini manageriali. Non nego la necessità di organizzare in maniera efficiente contabilità, finanze, lavaggio delle finestre e raccolta di fondi. Non metto in discussione neppure le pubbliche relazioni, le statistiche e le campagne d'opinione. E sono del tutto favorevole a chiamare le cose con il loro nome. Ma l'"innocenza" con cui degli ecclesiastici applicano alla propria comunità metafore tratte dal mondo aziendale merita una certa attenzione. Lasciate che vi racconti una storia.

Uno dei miei grandi maestri è stato Jacques Maritainé filosofo neo-tomista, poeta mistico e, all'epoca di questa storia, collega di Einstein all'Institute of Advanced Studies di Princeton. Era il 1957, il secondo anno dopo il mio trasferimento da una parrocchia di uno "slum" di New York a un incarico di tipo amministrativo nel campo dell'istruzione a Puerto Rico. Ero profondamente coinvolto nel comitato di pianificazione per la qualificazione della manodopera, allora creato dal governo dell'isola. Ciò che mi tormentava erano le ambiguità filosofiche a cui mi conduceva l'attività di pianificazione, non tanto della Chiesa quanto della cosiddetta 'manodopera qualificata'. I dizionari non erano in grado di aiutarmi a risolvere i miei dubbi: la parola 'pianificazione' non compariva neppure nell'aggiornamento anteguerra dell'"Oxford English Dictionary", benché usata, nel giro di un paio d'anni, da Hitler, Stalin e Roosevelt. Perciò, alla prima occasione andai a trovare il professor Maritainé che in passato aveva guidato i miei studi storici sulla teoria e pratica della virtù nell'Occidente cristiano. Come potevo incorporare la 'pianificazione' nel sistema tradizionale di "habitus" responsabili nel

cui ambito il mio pensiero aveva imparato a muoversi? Incontrai grosse difficoltà nello spiegare a Maritain il significato del termine: 'pianificazione' non era n, contabilità, n, legislazione e neppure una specie di orario ferroviario.

Bevemmo il tè sulla veranda di casa sua. Doveva essere la mia ultima visita al mio vecchio maestro. Guardavo con gioia la sua bella faccia, che la prossimità della morte aveva reso trasparente come quella di un patriarca in una vetrata gotica. A un certo punto egli depose la tazza, che reggeva con mani tremanti, e, rabbuiato, disse: «Non è forse questa pianificazione di cui tu parli un peccato, un nuovo vizio fra quelli che nascono dalla presunzione?» Mi fece capire che pensare agli esseri umani come risorse che possono essere gestite introduce surrettiziamente una nuova concezione della natura umana.

Oggi sembra sciocco esaminare il concetto di pianificazione nel quadro delle virtù cristiane. Da lungo tempo la pianificazione ha acquisito lo "status" pubblico di una tecnica sperimentata e accettata. Oggi è diventato impensabile mettere in discussione lo "status" epistemico di concetti come "management", 'controllo', 'comunicazione', 'professionalità' e altre idee associate. Nei discorsi d'ogni giorno, dietro una facciata di apparente comprensibilità, questi concetti vengono spericolatamente applicati a qualsiasi cosa in qualsiasi modo si voglia. Una volta che, per esempio, il concetto di 'manodopera' diviene oggetto di ricerca, pianificazione, sviluppo e investimenti, il fantasma 'manodopera' assume le sembianze di una solida realtà. Anche i bambini imparano a pensare in termini di "risorse umane": i giochi inculcano nelle loro menti strategie, programmi, procedure decisionali. Nel corso di tutta una vita il concetto di 'risorse scarse' che devono essere gestite si consolida fino a divenire un'astorica certezza. Il tremendo potere delle istituzioni moderne consiste nella loro capacità di "denominare" e creare la realtà sociale di cui i loro esperti hanno bisogno come entità da gestire.

Il potere delle istituzioni di definire le norme della salute, dell'educazione, dell'equilibrio psichico, dello sviluppo e di altri idoli moderni non è meno importante del loro potere di creare effettivamente il contesto sociale in cui una carenza rispetto a questi 'valori' viene vissuta come un "bisogno", che a sua volta si traduce in un diritto. Questo punto è particolarmente importante nella tradizione della Chiesa Luterana, con la sua intensa consapevolezza del compito di annunciare la Parola di Dio.

La critica evangelica all'universo della terminologia burocratica, che colora la conversazione d'ogni giorno e la coscienza della gente, mi sembra un compito sacrosanto, conseguenza dell'impegno di testimonianza della Parola di Dio.

Sentimentalismo epistemico

L'esperienza quotidiana di un'esistenza soggetta a molteplici forme di pianificazione e controllo ci porta tutti a dare per scontato un mondo di sostanze fittizie. Ci porta a parlare di questi fantasmi del "management" con parole nuove, a parlare di 'progresso' nell'assistenza sanitaria, nell'istruzione universale, nella coscienza globale, nello sviluppo sociale; ci porta a usare parole che suggeriscono qualcosa di 'migliore', 'scientifico', 'moderno', 'avanzato', 'utile ai poveri'. Le amebe verbali con cui indichiamo i fantasmi dell'universo amministrato connotano perciò compiaciuto illuminismo, impegno sociale e razionalità, senza tuttavia denotare mai nulla che si possa assaggiare, annusare, toccare, di cui si possa fare esperienza. In questo deserto semantico pieno di echi confusi abbiamo bisogno della coperta di Linus, di qualche prestigioso feticcio da portare in giro per poterci sentire probi difensori dei sacri valori. La giustizia sociale, lo sviluppo e la pace mondiale appaiono retrospettivamente come feticci di questo genere: la Vita è il nuovo feticcio. La ricerca della vita nell'orizzonte del microscopio ha qualcosa di apocalittico (Matteo 24,26).

Ci sono persone che si dichiarano 'per la vita': alcuni si oppongono all'aborto, altri alla vivisezione, alla pena di morte o alla guerra. I loro antagonisti difendono il diritto di interrompere una gravidanza o una procedura medica di prolungamento della vita. Will Campbell mi ha detto tre anni fa: «La vita sta lacerando la Chiesa». E tuttavia nessuno osa opporsi all'uso di questa ameba verbale nei dibattiti pubblici. Meno di ogni altro gli ecclesiastici. Alcuni accendono incensi alla vita.

Altri si specializzano nello smercio di pie banalità pseudobibliche sul 'valore' della vita. Mentre la medicina controlla la vita dallo sperma al verme, le Chiese hanno acquisito una nuova credibilità sociale inquadrando queste attività mediche nell'apparenza di un discorso etico. La bioetica apre un nuovo prestigioso mercato di posti di lavoro, che dà la preferenza ai chierici disoccupati con un titolo di studio universitario. Mi rendo conto perfettamente delle difficoltà che incontro scegliendo la vita come esempio di concetto che assume un'esistenza spettrale (ma incontestata) grazie alla ricerca istituzionale di nuovi ambiti per le attività del "management". E mi rendo conto anche di un rischio ulteriore: presento questo esempio a una Chiesa nata da una fusione il primo gennaio dell'anno scorso e i cui funzionari sono ansiosi di sapere che cosa il mondo si aspetta dalla loro istituzione.

Lasciate che vi dica questo: l'Occidente cristiano ha generato un tipo di condizione umana radicalmente diverso da qualsiasi altro mai esistito o che avrebbe potuto nascere senza la maieutica millenaria della Chiesa. Solo all'interno della matrice che Jacques Ellul chiama il 'sistema tecnologico', questo nuovo tipo di condizione umana è pervenuto alla sua più matura espressione.

Si profila un ruolo nuovo per istituzioni mitopoietiche, moralizzanti, legittimanti, un ruolo che non può essere interamente compreso nella prospettiva delle vecchie religioni, ma che certe Chiese si precipitano a occupare.

La nuova società tecnologica è straordinariamente incapace di generare miti a cui le persone possano legarsi in maniera profonda e ricca. Per la propria rudimentale manutenzione ha bisogno perciò di agenzie capaci di creare dei feticci legittimi a cui il sentimentalismo epistemico possa attaccarsi. Una simile domanda di questo tipo di servizio non è mai esistita in passato. E le principali Chiese cristiane (per tradizione legittime, intellettualmente prestigiose, abilmente amministrate e finanziariamente indipendenti) si prestano perfettamente ad assolvere questo compito. L'epoca di Gorbac%ov non è quella in cui la Chiesa affronta i Giacobini. La minaccia è piuttosto di una nuova cospirazione: non con il trionfalismo dell'impero di Costantino, ma con le potenze che promuovono il benessere, lo sviluppo e la giustizia come mezzi per il mantenimento della pace e dell'ordine.

Il Vangelo della Vita

Non mi è stato insegnato che la Chiesa scopre la propria vocazione ascoltando i suggerimenti del mondo. La Chiesa Luterana non è solo numerosa e ricca; non è solo uno dei maggiori enti che affrontano le questioni morali nella vita pubblica e che difendono il principio della responsabilità etica nella politica americana; non è solo una delle istituzioni che assicurano la coerenza sociale, insieme alle orchestre, ai circoli democratici, alle associazioni di ex alunni, alle Figlie della Rivoluzione Americana. Non posso fare a meno di credere che sia anche, e soprattutto, uno dei grandi veicoli di una importante tradizione teologica. Tutti i cristiani americani dipendono in qualche modo dalla difesa della parola del Vangelo a opera della Chiesa Luterana, in un mondo pieno di termini tratti dalla divulgazione scientifica più deteriore. La chiara discriminazione fra "la" Vita e "una" vita è una parte essenziale e paradigmatica di questo compito. Ma come possiamo chiedere alla Chiesa di anatemizzare un idolo, quando essa non è più capace nemmeno di definire i termini di cui si serve per annunciare il proprio messaggio? Come possiamo chiedere alla Chiesa di navigare in senso contrario a quella corrente in cui essa stessa ha incanalato tutto l'Occidente?

Il paragone fra la Chiesa e un'imbarcazione che naviga sull'oceano risale ai tempi della Patristica. E' precedente all'invenzione del timone centrale e alla tremenda connotazione di controllo a esso associata. Questo poco maneggevole vascello solca oggi acque del tutto ignote, le acque che le mappe medievali ci mostrano ai confini del mondo, dove il mare brucia e dal cielo piove zolfo.

Non riesco a pensare un'immagine più calzante per caratterizzare che cosa voglia dire essere l'equipaggio di una Chiesa negli anni Novanta, quando gli elementi solcati da generazioni di navigatori sono quasi scomparsi: il clima e l'ozono, la diversità genetica e le immunità ereditarie, le foreste e le balene; ossia, cosa ancora più importante, i cedri che danno al Tempio di Salomone la sua qualità sensuale e il mostro nel cui ventre Giona, come Cristo negli inferi, trascorse tre giorni.

In queste regioni inverosimili vi trovate raccolti per una settimana di preghiera e riflessione, portando a bordo la Buona Novella che il Signore annunciò a Marta dicendo: «Io sono la Vita». Non: «Io sono una vita». Bensì: «Io sono la Vita», "tout court". La vita ipostatica ha le sue radici storiche nella rivelazione che una persona umana, Gesù, è anche Dio. Quest'unica Vita è la sostanza della fede di Marta e della nostra. Noi speriamo di ricevere il dono di questa Vita, speriamo di poterne partecipare. Sappiamo che questa Vita ci è stata data sulla Croce e che non possiamo cercarla se non lungo la "via crucis". Il solo fatto di vivere non significa ancora avere questa Vita. Questa Vita è un dono, al di là e al di sopra del fatto di

essere nati e di vivere. Ma, come Agostino e Lutero sottolineano costantemente, è un dono senza il quale l'esser vivi non è altro che polvere.

Questa Vita è personale fino al punto di "essere" una persona, rivelata e promessa in "Giovanni" 19. Questa Vita è qualcosa di profondamente diverso dalla vita che appare come sostantivo nei titoli dei giornali. E a prima vista le due cose non hanno nulla in comune. Da un lato la parola dice: Emmanuel, Dio-uomo, Incarnazione. Dall'altro, il termine serve a rendere sostanziale un processo di cui il medico si assume la responsabilità, che le tecnologie prolungano e le armi nucleari proteggono; un processo che ha rilevanza giuridica e può essere messo in atto indebitamente; un processo la cui distruzione, quando avviene senza rispettare le debite procedure o al di là delle esigenze della difesa nazionale o della crescita industriale, suscita l'indignazione delle cosiddette 'organizzazioni per la vita'.

Tuttavia, a un esame più dettagliato, la vita come proprietà, valore, risorsa nazionale e diritto è un concetto occidentale che condivide la sua ascendenza cristiana con altre verità fondamentali che definiscono la società laica. La nozione di un'entità-vita che può essere protetta legalmente e professionalmente è stata tortuosamente costruita per mezzo di un discorso legale-medico-religioso-scientifico le cui radici si addentrano profondamente nel passato teologico. Le connotazioni emotive e concettuali della vita nelle tradizioni indù, buddista o islamica sono nettamente diverse da quelle che appaiono negli attuali dibattiti su questo tema all'interno delle democrazie occidentali. Questa è una ragione primaria per sollecitare l'impegno di storici con formazione teologica nella demistificazione del termine 'vita'.

Politicamente, i movimenti per la vita sono sostenuti soprattutto dalle Chiese cristiane. E queste organizzazioni hanno svolto un ruolo importante nella costruzione sociale dell'idolo di cui sto parlando. Questa è una seconda ragione per cui chiedo alla Chiesa di chiarire il concetto. Le Chiese cristiane si trovano di fronte a una brutta tentazione: cooperare alla creazione di un feticcio sociale che, da un punto di vista teologico, perverte la Vita rivelata in un idolo.

Cinque osservazioni sulla storia della vita

La teologia cristiana comincia là dove l'iconoclastia ha assolto il suo compito. Se, come "istituzione", mettete le vostre risorse al servizio di un'interpretazione del Vangelo che cerchi di evitare il sentimentalismo epistemico, la 'storia della vita' è un tema di studio che rientra naturalmente nei vostri compiti. E coloro che si impegnano in questo studio potrebbero tener presenti cinque punti.

Primo, "la vita come nozione sostanziale fa la sua comparsa intorno al 1801".

Gli studiosi della "Bibbia" sanno bene che la parola ebraica che indica il sangue, "dam", corrisponde solo in parte al termine greco che traduciamo con 'anima', cioè "psyché". E non si avvicina minimamente al significato del sostantivo 'vita'. Il concetto di vita non esiste nell'antichità greco-romana: "bios" indica il corso del destino individuale e "zoe" qualcosa come la scintilla vitale. In ebraico il concetto è spiccatamente teo-centrico, una conseguenza dell'alito divino.

La vita come concetto sostanziale appare duemila anni più tardi, assieme alla scienza che si propone di studiarla. Il termine 'biologia' viene coniato all'inizio del diciannovesimo secolo da Jean-Baptiste Lamarck. Egli reagisce al progresso barocco della botanica e della biologia, che le ha trasformate in discipline puramente classificatorie, inventando un nuovo termine e battezzando un nuovo campo di ricerche, 'la scienza della vita'.

Il genio di Lamarck rompe con la tradizione che attribuisce anime distinte al mondo vegetale e animale, insieme con la suddivisione che ne deriva della natura in tre regni: minerale, vegetale e animale. Egli postula l'esistenza della vita come carattere che distingue gli esseri viventi dalla materia inorganica non in termini di struttura visibile, ma di organizzazione. A partire da Lamarck la biologia cerca lo 'stimolo che causa l'organizzazione', situandolo nei tessuti, nelle cellule, nel protoplasma, nel codice genetico o nei campi morfogenetici. «Che cos'è la vita?» non è perciò un'eterna domanda, bensì la traduzione nel linguaggio della divulgazione scientifica di una serie di ricerche su fenomeni vari, come la riproduzione, la fisiologia, l'eredità, l'organizzazione, l'evoluzione e, più recentemente, il "feedback" e la morfogenesi. All'epoca delle guerre napoleoniche, la vita si presenta come un postulato che tende al superamento della contrapposizione fra gli studi di biologia descrittiva dei meccanicisti, dei vitalisti e dei materialisti. Poi, verso la metà del secolo, man mano che gli studi di morfologia, fisiologia e genetica raggiunsero un grado più elevato di precisione, la vita e la sua evoluzione divennero i sottoprodotti concettuali, vaghi e preterintenzionali ma dotati di profonda influenza sul discorso ordinario, di una terminologia scientifica sempre più astratta e formalizzata. A eccezione forse delle prime due generazioni di biologi dell'Ottocento, gli "obiter dicta" basati sul concetto sostanziale di vita non sono, e non sono mai stati, parte del discorso della biologia come scienza. E' sorprendente, perciò, vedere quanto solennemente le

Chiese hanno recentemente invitato i biologi a unirsi ai teologi nello studio di tematiche legate alla vita, intesa in senso post-lamarckiano.

Secondo, "la perdita della contingenza del mondo, la morte della natura e la comparsa del concetto di vita non sono altro che aspetti diversi della stessa nuova coscienza".

Un filo che risale ad Anassagora (500-428 avanti Cristo) lega fra loro vari sistemi filosofici per altri versi profondamente dissimili: il tema della natura vivente. Quest'idea di una natura sensibile e viva ha trovato costantemente espressione fino al tardo sedicesimo secolo in filosofie animistiche e idealistiche, gnostiche e ilemorfiche. In tutte queste versioni, la natura è percepita come matrice da cui nascono tutte le cose. Nel lungo periodo che va da Agostino a Scoto, il potere di generazione della natura è concepito come radicato nella "contingenza" del mondo, nel suo dipendere costantemente dalla volontà creativa di Dio. Nel tredicesimo secolo, specialmente nella teologia francescana, l'essere del mondo viene a dipendere non solo dalla creazione divina, ma anche dalla partecipazione nella grazia al Suo essere, alla Sua vita. Ogni cosa che emerge dalla sfera del possibile, "de potentia", in quella della necessità della propria esistenza prospera solo grazie a questa misteriosa partecipazione all'intimità dell'essere di Dio, la cui espressione più appropriata è la Sua Vita.

Con la rivoluzione scientifica, il pensiero radicato nella contingenza si estingue e un nuovo modello meccanicista comincia a dominare la percezione del mondo. Caroline Merchant sostiene che la 'morte della natura' che ne è derivata è stato l'evento in assoluto più carico di conseguenze nella trasformazione della visione umana dell'universo. Ma il nuovo pensiero sollevava anche una domanda insistente: come spiegare l'esistenza di forme viventi in un cosmo morto? Il concetto sostanziale 'vita' appare perciò non come risposta diretta a questa domanda, bensì come una sorta di inconsapevole slogan per riempire un vuoto.

Terzo, "l'ideologia dell'individualismo possessivo ha plasmato il discorso sulla vita in termini di proprietà".

A partire dal diciannovesimo secolo, l'organizzazione legale della società riflette sempre più un nuovo radicalismo filosofico nella percezione del sé. Ciò conduce a una rottura con l'etica che aveva permeato la storia occidentale fin dall'antichità greca, rottura che si manifesta chiaramente nello spostamento dell'attenzione dal "bene" ai "valori". La società viene ora organizzata in base all'assunto utilitaristico che l'uomo nasce bisognoso e che i valori di cui ha bisogno sono per definizione scarsi. Il possesso della vita viene quindi interpretato come il valore supremo.

L'"Homo oeconomicus" diviene il referente della riflessione etica.

Vivere viene identificato con la sopravvivenza o, più radicalmente, con la competizione per la vita. Da oltre cent'anni è ormai abituale parlare della 'conservazione della vita' come il movente ultimo delle azioni umane e dell'organizzazione sociale.

Oggi alcuni studiosi di bio-etica si spingono anche oltre. Mentre fino ad ora la legge presupponeva che ogni persona fosse un essere vivente, "essi" sostengono che vi è una profonda differenza fra 'avere' una vita ed essere semplicemente 'vivi'. La dimostrata capacità di esercitare questo atto di possesso o appropriazione diventa il criterio per l'esistenza di una 'persona' e di un soggetto legale.

Nel corso dello stesso periodo, l'"Homo oeconomicus" è stato surrettiziamente adottato come emblema e modello di tutti gli esseri viventi. Si è imposto una sorta di antropomorfismo meccanicista. Ci si immagina che i batteri imitino un comportamento 'economico', entrando in competizione per appropriarsi dello scarso ossigeno presente nel loro ambiente. Una cosmica lotta fra forme di vita sempre più complesse è diventata il fondamentale mito antropico dell'era scientifica.

Quarto, "la natura fittizia del concetto di vita appare con particolare evidenza nelle discussioni ecologiche".

Ecologia può significare lo studio delle correlazioni fra le forme viventi e il loro habitat. Ma il termine viene usato sempre più spesso anche per indicare un certo modo filosofico di correlare tutti i fenomeni conoscibili. Significa allora pensare in termini di un sistema cibernetico che, in tempo reale, è insieme modello e realtà: un processo che si osserva e definisce, che si regola e sostiene da sé. In questo stile di pensiero, la vita viene identificata con il sistema: è il feticcio astratto che insieme lo trascende e lo costituisce.

Il sentimentalismo epistemico ha le sue radici in questo collasso concettuale del confine fra processo cosmico e sostanza, e nell'incarnazione mitica di entrambi nel feticcio della vita.

Concepito come sistema, il cosmo viene assimilato a un'entità razionalmente analizzabile e gestibile. Simultaneamente, lo stesso meccanismo astratto viene romanticamente identificato con la vita e silenziosamente se ne parla come di qualcosa di misterioso, polimorfo, fragile e bisognoso di tenera protezione. In una nuova lettura, la "Genesi" ora narra come ad Adamo ed Eva sia stata affidata la vita e il perfezionamento di essa. Il nuovo Adamo è artefice e protettore del Golem.

Quinto, il "feticcio quale emerge dalla divulgazione scientifica tende a svuotare il concetto legale di persona".

Questo processo appare chiaramente nel rapporto fra pratica medica, pratica giuridica e discorso bio-etico. Nella tradizione ippocratica, il medico era tenuto a ripristinare l'equilibrio (la salute) della costituzione dei suoi pazienti e gli era proibito usare la sua arte per interferire con la morte. Doveva accettare il potere della natura di sciogliere il contratto terapeutico fra paziente e medico. Quando i segni ippocratici indicavano al medico che il paziente era entrato in agonia, l'atrio fra la vita e la morte', il medico doveva ritirarsi dal capezzale del morente. La formazione del feto nell'utero (il risveglio della vita) e l'inizio dell'agonia (la lotta personale con il morire) erano i confini entro i quali era concepibile un soggetto delle cure mediche. Questo sta cambiando rapidamente. Ai medici oggi si insegna

a ritenersi responsabili della vita dal momento in cui l'uovo viene fecondato fino a quello del prelievo di organi dopo la morte. All'inizio del ventesimo secolo si è cominciato a vedere il medico come colui che, per incarico della società, esercita la tutela su coloro che, essendo stati messi nel ruolo di pazienti, hanno perso una parte della propria autonomia. Ora il medico sta diventando il gestore sociale non più di un paziente, ma di una vita. Secondo uno fra i più stimati studiosi di bioetica, la scienza ha dato alla società la possibilità di distinguere la vita di una persona umana da quella che corrisponde a una 'non-persona umana'. Quest'ultima creatura manca della qualità o «capacità necessaria per svolgere un ruolo nella comunità morale». La nuova disciplina della bio-etica media fra divulgazione scientifica e legge, creando un'apparenza di discorso morale che fonda il riconoscimento dell'esistenza di una persona sulla valutazione qualitativa del feticcio 'vita'.

DEMISTIFICARE LA BIO-ETICA: UN APPELLO

(Testo scritto con il pediatra Robert Mendelsohn per essere discusso alla School of Medicine, University of Illinois

Chicago, 20 novembre 1987)

L'etica medica è un ossimoro, che ricorda il 'sesso sicuro', la 'protezione nucleare' e la "military intelligence" (lo spionaggio).

A partire dal 1970, la bio-etica si è diffusa come un'epidemia, creando l'illusione di una scelta etica in un contesto che è essenzialmente non-etico. Questo contesto è nato dall'estensione dell'ambito della medicina dal momento del concepimento a quello del prelievo di organi. In questo nuovo campo operativo, la medicina ha cessato di riguardare la sofferenza di una persona malata: l'oggetto delle sue cure è diventato qualcosa che si chiama 'una vita umana'.

Trasformare una persona in 'una vita' è un'operazione letale, tanto pericolosa quanto mangiare il frutto dell'albero della vita ai tempi di Adamo ed Eva.

Etica, istituzioni, programmi e corsi hanno creato un discorso in cui la vita si presenta come oggetto di "management" medico, professionale e amministrativo. Così, l'ombrello della razionalizzazione accademica presta ora legittimità a un'impresa essenzialmente scorretta. L'etica medica oscura oggi la pratica della virtù nella sofferenza e nel morire.

Noi riteniamo che la bio-etica sia irrilevante per la nostra vitalità, con cui intendiamo affrontare il dolore e l'angoscia, la rinuncia e la morte.